Beiträge

zur

Metaphysik der Moral

ACAD. JURIDIC. BERL.

von **Paul Birkon.**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen.

Vorgelegt von **Paul Birkon** aus Gross-Friedrichsdorf.

Tag der mündlichen Prüfung 18. Juli 1910.

Beiträge

zur

Metaphysik der Moral

von **Paul Birkon.**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen.

Vorgelegt von **Paul Birkon** aus Gross-Friedrichsdorf.

Tag der mündlichen Prüfung 18. Juli 1910.

Druck von C. Hundt sel. Wwe., Hattingen-Ruhr. 1 101.

Wer dem Ideale nachjagt, durch eine wissenschaftliche Abhandlung einen Beitrag zur Kenntnis der Wahrheit zu liefern, wird es sich zur Aufgabe machen, seiner Arbeit eine Form zu verleihen, die in gewisser Hinsicht als Ausdrucksweise der Wahrheit selbst zu gelten beanspruchen kann, sofern sie nämlich den consensus omnium postuliert, der als Zustimmung zur Wahrheit ihr bereits als Bestandteil im Prinzip angehört und nur noch aus dem Prinzip in die Realität zu treten hat. Sofern die Wahrheit in und auf sich selbst ruht, so handelt es sich darum, dieser schlechthinnigen, ihre adäquate Form darstellenden Unabhängigkeit dadurch Ausdruck zu verleihen, daß sich die Untersuchungen auf ein schlechthin wahres und in der Form der erkannten Wahrheit, d. h. der apodiktischen Gewißheit, auftretendes Fundament basieren und sich von ihm aus in innerlicher systematischer Geschlossenheit fortentwickeln. Diese scheinbar doppelte Aufgabe ist re vera nur eine, wie sich im Folgenden erweisen wird.

1. Kapitel.

Transzendentale Fundamentierung der Moral.

§ 1.

Es ist ein schlechthin zweifellos feststehender Satz, daß die analytisch aus den Prämissen gezogenen Folgerungen niemals mehr enthalten können, als in den Prämissen bereits enthalten war. Dasselbe gilt jedoch auch von der aprioriſchen Syntheſe, da es schlechthin denkwidrig ist, daß aus dem Nichts ein Etwas wird. Wie nach diesem Denkgesetze nun das Wesen der synthetischen Verknüpfung aufzufassen ist, bleibt späteren Ausführungen zur Beantwortung überlassen. Feststehend ist, daß ein wahres, seinen Zweck erfüllendes Fundament im Prinzip alles möglicherweise auf ihm zu Erbauende in sich bergen muß. Sofern der Verfasser nach dem in der Einleitung bestimmten Ideale nur als ausübendes Organ der Wahrheit erscheinen darf, lautet also seine Aufgabe: Selbstentfaltung des wahren Ausgangspunktes durch die Stimme des Philosophierenden.

Als Selbstentfaltung des einen Fundaments ist die schlechthinnige systematische Geschlossenheit inneres Wesen der Darstellung. In und mit der Auffindung einer Basis, deren Wesen eine derartige, im Prinzip in ihr ruhende Selbstentfaltung ist, hat also auch die Aufgabe einer systematischen Geschlossenheit der Arbeit ihre Lösung gefunden. Dadurch erst erfüllt die Darstellungsform ihren Zweck: sie wird mehr, als bloß äußerer Stil, sie wird zum inneren Wesensausdruck der Gedanken, der ihrem Inhalte immanent ist.

§ 2.

Jedenfalls muß der Ausgangspunkt dem im weitesten Sinne des Wortes gefaßten Bewußtsein angehören. Denn

als Fundament einer bewußten Tätigkeit, der Tätigkeit des Philosophierens, kann er schlechterdings nicht jenseits allen möglichen Bewußtseins liegen, wenn damit auch keineswegs gesagt sein soll, daß eine jede Basis nur individuell subjektive Gültigkeit beanspruchen dürfe. Es ist durchaus festzuhalten, daß die Basis als Basis der Wahrheit, nicht aber ihrer gedanklichen Einkleidung rein als solcher, gesucht wird. Der Gedanke, nicht als Form subjektiver Vorgänge individueller Realität, nicht auf seine gedankliche Form als solche bezogen, sondern nur als das, was er bezeichnet, nur als bezogen auf seinen eigentlichen Inhalt und nur als in diesem, der Wahrheit selbst, wurzelnd, soll fundamentiert werden. Die Basis für alle Realität muß im Bewußtsein gesucht werden, und wenn anders es überhaupt eine objektiv gültige Basis für eine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit gibt — eine Frage, die eben in den jetzigen Untersuchungen beantwortet werden soll, so muß dieses gesuchte Fundament dem Bewußtsein angehören. Dieses ist also, um mathematisch zu reden, der erste Ort zur Bestimmung des schlechthinnigen Ausgangspunktes. Zunächst muß also das Wesen des Bewußtseins den Gegenstand der weiteren Untersuchung bilden. Um nicht insgeheim schon ein anderes Fundament vorauszusetzen, muß dieselbe in identischen, in ihrer Wahrheit nur auf sich beruhenden Urteilen fortschreiten, welche sich nur auf das Wesen des Bewußtseins stützen dürfen und in und mit ihrem Auftreten aus dem Wesen des Bewußtseins heraus seinen fundamentalen Charakter beweisen müssen. Denn gibt es überhaupt ein Fundament, dann kann dasselbe nur im Bewußtsein auftreten, dann muß sein Wesen also mit dem des Bewußtseins identisch sein. Prüfen wir also das Bewußtsein, ob sein Wesen fundamentaler Natur ist, und machen wir den prüfenden Gedanken nur zur Formulierung des immanenten Urteils, welches das Bewußtsein über sich selbst fällt.

Das Bewußtsein ist Tatsache in des Wortes absoluter Bedeutung, d. h. es ist Tat und Sache. Sofern das Bewußtsein schlechthin völlig Tat und ebenso restlos Sache ist, erweist es sich als die Sache, welche Tat, als die Tat, welche Sache ist, d. h. als die sich selbst zur Sache erschaffende Tat. Als Sache ist das Bewußtsein Wirklichkeit, als Wirklichkeit, die ihre eigene Realität selbst erschaffen hat und ihre Realität schlechthin nur ihrem eigenen, rein schöpferischem Wesen verdankt, ist es reines auf sich selbst Beruhen, ist es sein eigenes absolutes Fundament.

Das Bewußtsein ist bewußtes Sein; Sein, das sich selbst erfaßt und besitzt, das also in sich reine Tätigkeit ist, Tätigkeit, die sich nur auf sich selbst als Sein bezieht, die sich selbst schöpferisch ins Dasein ruft. Somit ist das Bewußtsein die Frage nach dem Was? seiner selbst, eine Frage, die sich selbst in der Erschaffung ihrer Realität beantwortet. Alles Sein als Dasein, als Realität, ist die Antwort auf die ihm immanente Frage nach seinem eigenen Was?, d. h. alles Sein ist nur Sein, sofern es ein Was?, einen Inhalt, ins Dasein setzt. Es genügt daher nicht, das formale Wesen des Bewußtseins als Sein konstatiert zu haben, sondern das Formale sanktioniert sich erst als reale Form, sofern ihr eigentliches materiales Wesen, ihr innerlicher Inhalt festgestellt worden ist.

Sofern das Bewußtsein als Sein die reine Wirklichkeit seiner selbst als des Schöpfers seiner eigenen Realität ist, erweist es sich, nur als Sein gefaßt, als reines Resultat seiner selbst, mithin sein Dasein als von Natur später, als sein reines schöpferisches Wesen. Rein als Wesen betrachtet ist es dagegen das reine Erschaffen, das nur auf sich selbst gerichtet, mithin reine innerliche, d. h. auf sich selbst gerichtete Beziehung ist, die als Beziehung nur auf sich beruht und sich in der eigenen Realisierung als Beziehung gegen sich selbst verhält. Dadurch wird die reine innere Beziehung erst reale, seiende

Beziehung und als reines Sein Träger und Schöpfer ihres eigenen rein innerlichen, rein wesenhaften Wesens. Das Bewußtsein als reines Wesen ist so die schlechthinnige Subjektivität. Die Subjektivität als Tatsache ist das Ich.

§ 3.

Sofern das Ich als rein wesenhafte Innerlichkeit sich selbst als wahrhaft seiendes Wesen und damit seine Realität als nur auf sich selbst beruhendes Sein erschafft, ist es damit nach Form und Inhalt absolutes Fundament, wenn anders Fundament dasjenige ist, was sich in jeder Hinsicht nur auf sich selbst stützt.

Die rein wesenhafte, innerlich auf sich selbst gerichtete Beziehung ist die reine Subjektivität, die reine Ich-heit. Das Ich ist das Absolute. Es ist näher auszuführen, weshalb dieses Urteil ein identischer Satz ist. Als nur auf sich und zwar völlig auf das ganze Selbst gerichtete Beziehung, die als ihr eigenes sich tragendes Subjekt vor-realer Natur sich und sein Wesen als reine beziehende Tätigkeit selbst überhaupt erst real macht, ist es reine Schöpfung, die sich auf sich selbst als ihren Schöpfer und auf sich selbst als ihr Resultat bezieht. Als Resultat realisiert sich das rein schöpferische Ich, indem es dieses sein Wesen als reine Schöpfung real macht. Das Sein des Ichs ist also Dasein der reinen Schöpfung, das aus dieser selbst als ihr Resultat in die Wirklichkeit tritt und eben dadurch die reine Subjektivität des Ichs ins Dasein setzt. Die reine sich erschaffende Schöpfung aber ist das Absolute.

Wir erkennen also ein dreifaches Wesen des Ichs. Einmal ist es reine Subjektivität. Sein ganzes Wesen als reine Ichheit geht in der reinen Subjektivität auf und ist nichts anderes. Das ist das Wesen der Ichheitstatsache nur als Ich. Dieses Wesen der Ichheit ist ihr wahres eigentliches Wesen, denn es zeigt sich als von Natur früher, als seine andern, nachher darzustellenden Wesensseiten. Als reines Ich ist das-

selbe wesenhaft vor allem Sein, vorzeitlich früher als alle Wirklichkeit, denn nur als reines Ich, als das reine Subjekt der sich selbst realisierenden Beziehungstätigkeit gefaßt, hat es sich noch nicht verwirklicht, befindet sich noch schlechthin bei sich selbst als reiner Vorwirklichkeit. Allein als reines Subjekt schöpferisch auf sich selbst gerichteten Wesens ist es als Vorwirklichkeit ebenso Vor-Verwirklichung, die Subjektivität, welche, zwar im vorseienden Zustande, dennoch das reine Sein als Subjekt der es verwirklichenden Tätigkeit enthält, jedoch noch nicht als bei sich, d. h. im Zustande des Seins vorhandenes Sein, sondern nur als im reinen Wesen enthaltenes Sein. Dieses reine Wesen ist als solches nichts als Wesen, aber deshalb schlechthin Wesen, absolutes, in sich endloses Wesen. Das absolute Wesen ist somit absolute innere Unendlichkeit, d. h. Unendlichkeit, die es innerlich durch sich selbst und im Verhältnis zu sich selbst ist, Unendlichkeit schlechthin. Aber diese Unendlichkeit ist noch nicht reale, gesetzte Unendlichkeit, ist nur reiner Quell aller Unendlichkeit. Das Ich ist also das Absolute als Vor-Sein, als Vor-Schöpfung, als Vor-Unendlichkeit. Alle diese Bestimmungen auf die reine Ichheit als ihr Subjekt bezogen bilden identische Urteile: in und mit der Bedeutung der Tatsache „Ich" sind auch sie, als in dieser Tatsache als deren Wesen enthaltene Bedeutungen, gegeben.

§ 4.

Das zweite am Ich erkannte Wesenheitsmoment ist das rein Subjektive als Tätigkeit seiner Selbstrealisierung, also nicht mehr als reine Ichheit, noch nicht als reale Ichheit, sondern als reines Beziehen, reines Fragen nach sich selbst. Es ist nicht mehr reine, sondern nur noch tätige Ichheit, d. h. Ichheit, die restlos und völlig in der Tätigkeit aufgeht, die nur noch Tätigkeit ist. Es ist also die Ichheit nicht mehr als reines Ich, sondern nur als reines Beziehen, reine Tätigkeit,

das Subjekt, nicht mehr als solches, sondern als reines Subjektivieren. Das Ich bleibt also es selbst, denn die Tätigkeit ist eben das Ich als Tätigkeit. Aber sofern das Ich nur noch als Tätigkeit Ich ist, ist es nicht mehr Ich als reines Ich. Als tätig tritt es also völlig aus seiner reinen Ichheit heraus und dieser gegenüber. Es ist also nur noch Ich, sofern es sich schlechthin verloren hat. Als Selbstverlust hat dieser Verlust sein Wesen nur in und an dem Selbst. Der Selbstverlust ist zum Wesen des Selbst durch das Selbst geworden. Denn Subjekt der reinen Tätigkeit ist das Ich als reine Ichheit, die sich in der Tätigkeit zum reinen Selbstverluste macht. Die reine Tätigkeit ist noch nicht das Sein. Denn dieses als ein Getragensein durch sich selbst existiert nur als reales, d. h. objektives Subjekt. Das reine Beziehen nur als solches, abgesehen von Beziehendem und Bezogenem, d. h. die reine Tätigkeit nur als reines Tun, ist schlechthin absoluter Selbstverlust der reinen Subjektivität. Die reine Tätigkeit ist also das absolute Objektivieren, das absolute Tragen und Setzen, nicht sofern dasselbe schon Objekt, d. h. objektives Subjekt, nicht schon sich tragendes und setzendes Sein als Resultat, sondern nur das Wesen als objektives, als seiendes schlechthin, d. h. nur das rein Objektive im Objekt, das rein Seiende im Sein, das rein Resultierende im Resultat, das reine Setzen im Gesetztsein, mit einem Worte das ὄντως, nicht das ὄν ist.

Als Selbstverlust des Ichs als reinen Ichs ist die reine Tätigkeit in dreifachem Sinne bestimmt: das Ich hat sich verloren als Vor-Unendlichkeit, als Vor-Schöpfung, als Vor-Sein. Die Vor-Unendlichkeit ist nun das rein Unendliche, nicht die reale, durch sich selbst als Unendlichkeit gesetzte Unendlichkeit. Die Vor-Schöpfung ist reine Schöpfung geworden, die noch nicht Resultat, noch nicht das durch sich selbst Erschaffene ist. Das Vor-Sein ist zum reinen ὄντως geworden, das noch nicht das durch sich selbst gesetzte ὄν ist.

So ist das Ich, als aus sich heraustretendes, aber im Selbstverlust gerade durch ihn es selbst gebliebenes Selbst, das reine Fragen nach sich selbst, die Frage, die als solche nur im Selbst ruht und sein Wesen trägt, aber so, daß sie dieses Wesen deshalb an sich hat, weil sie es sucht und erfragt, also nicht an sich hat, so also, daß sie das Selbst als ihr negatives Wesen und ihre Positivität nur in ihrer Negativität an sich trägt.

§ 5.

Die dritte Wesensseite, die sich an der Ichheitstatsache offenbart, ist die Objektivität des Subjekts gegen sich selbst, oder das Ich als Objekt, also das Wesen des Ichs als Subjekt-Objekt. Indem das Ich als Objekt auftritt, ist es damit als ganzes Ich reines Objekt. Als Objekt ist das Ich nicht mehr bloßes Subjekt. Allein das Ich als Objekt ist eben Objekt nur sofern es Ich, d. h. völlig reines Subjekt ist. Das innere Wesen der Objektivität des Ichs ist also objektives Sein des Subjekts, das Sein, welches nur deshalb sich setzt und trägt, weil das Subjekt sich als solches sich selbst setzendes und tragendes Objekt erschaffen hat. Das Objekt ist nur deshalb objektives, sich selbst setzendes und tragendes Sein, weil das Subjekt diese Natur des Objekts und zwar als die Realisierung der eigenen Subjektsnatur erschaffen hat. Das Objekt setzt sich deshalb selbst, weil das Subjekt es als sich selbst setzendes Sein des Subjekts gesetzt hat, das Objekt trägt sich nur deshalb, weil es von dem Subjekte so getragen wird, daß es sich selbst trägt. Das Objekt ist nur Objekt als Objekt und Objektivierung des Subjekts, d. h. als Subjekt-Objekt. Das Ich als Objekt ist Sein und zwar völlig und restlos Sein; es ist Sein als Sein, d. h. absolut unendliches Sein. Wie das Ich als reine Subjektivität völlig Subjektivität und damit das Absolute als Subjekt, die absolut unendliche Subjektivität ist, so ist entsprechend das Ich als Sein restlos Sein, d. h. das Absolute als Sein, ab-

solut unendliches Sein. Ebenso, wie das Ich nicht als „ein" Ich Subjekt, also endliche Subjektivität, sondern nur als „das" Ich, als reine Ichheit selbst, die schlechthinnige Subjektivität, also das Absolute als Subjekt ist, so ist das Ich als Objekt schlechthin, nicht als „ein" Objekt, Sein, also das Absolute als Sein. Somit ist es das in und durch sich wahrhaft seiende Sein, die absolute Realität, „die" Substanz, wiederum nicht „eine" Substanz, sondern die Substanz schlechthin. Das Wesen des Seins als Realität ist dadurch gegeben, daß es sich selbst setzt und trägt, d. h. daß es auf sich als seinen Schöpfer und Träger bezogen ist. Sein unendliches Wesen zeigt sich in der Identität, die in der eben dargestellten Beziehung liegt. Sofern das Sein sich auf sich selbst in der Identität mit sich selbst bezieht, ist es absolut unendliches Aufsichselbstbezogensein. Die absolute Unendlichkeit ist also inneres Sichverhalten des Seins zu sich selbst, also innere Wesensunendlichkeit, nicht äußerliches Prädikat des Seins. Als innerliche absolute Unendlichkeit verhält sie sich absolut unendlich zu sich selbst, d. h. sie setzt sich selbst als reale absolute Unendlichkeit. Dieses Wesen der absoluten Unendlichkeit liegt ebenfalls in der Identitätsbeziehung des Seins auf sich selbst. Sofern diese absolute, d. h. innerlich wesensunendliche Beziehung ist, bezieht sie das Sein als absolut unendliches auf es selbst als absolut unendliches Sein. Sofern eine jede Beziehung, als durch die Beziehungsträger gesetzt, deren Wesen trägt und offenbart, erweist die absolut unendliche Identität des Seins mit sich selbst die absolute Unendlichkeit des auf sich bezogenen Seins. Indem also das Sein sich als Sein setzt, setzt sich in ihm die absolute Unendlichkeit selbst und wird so innerliche, d. h. wahrhaft absolute, sich absolut unendlich zu sich selbst verhaltende Unendlichkeit, oder das Absolute als **Unendlichkeit.**

Sofern das Sein durch sich selbst gesetzt und getragen ist, ist es sein eigenes Resultat. Sofern dieses als Sein durch das Verhältnis des Seins zu sich selbst auftritt, ist es als Resultat völlig Resultat, Resultat, das sich innerlich als Resultat zu sich verhält, d. h. absolutes Resultat oder das Absolute als Resultat.

§ 6.

In der bisherigen Stellungnahme des Gedankens zur Ichheitstatsache hat sich die eine Tatsache in eine Fülle von Begriffen zerlegt. Sofern letztere jedoch nur die gedanklich-diskursiven Formulierungen des immanenten Urteils sind, welches die Ichheitstatsache im Bewußtsein von ihrem eigenen Selbst über dasselbe fällt, sofern also alle gedanklich formulierten Ausführungen dieses immanenten Urteils das gleiche Subjekt, das Ich, als ihr Subjekt haben und alle verschiedenen von ihm ausgesagten Prädikate in Form von identischen Urteilen von ihm prädizieren, insofern darf über der Vielheit die Einheit in keiner Weise vernachlässigt werden. Die eine Ichheit ist nicht Objekt der Urteile, über das sie aussagen, sondern sie ist vielmehr ihr Subjekt, das als solches sie trägt und in ihnen über sich selbst aussagt. Sofern alle verschiedenen Seiten von dem einen Ich prädiziert wurden, ist ihr Zusammenhang als Einheit, der die Vielheit allererst ermöglicht und ihr Schöpfer und Träger ist, konstatiert, aber ihre Tatsache muß in ihrem Wesen als Einfachheit der Vielheit auch begriffen werden.

Das Ich ergab sich als das Absolute. Es ist Absolutes in dreifacher Hinsicht: das Absolute als Subjekt, das Absolute als Tat, das Absolute als Objekt. Jede dieser Weisen ist wiederum in sich dreifach. Das Subjekt war das Absolute als Vor-Unendlichkeit, als Vor-Verwirklichung, als Vor-Wirklichkeit. Die reine Tätigkeit war das Absolute als Selbstverlust der Vor-Unendlichkeit, der Vor-Verwirklichung, der Vor-Wirklich-

keit. Das Objekt war das Absolute als reales Sein, als reale Unendlichkeit, als reales Resultat.

Das Ich als reine Ichheit tritt als reines Subjekt auf. Damit tritt es als reiner Träger, reiner Grund vor den begreifenden Gedanken, sowie vor die auffassende Selbstanschauung des bereits Objekt gewordenen Subjektes. Das ganze Ich in seinem ganzen Wesen ist reiner Urgrund, sodaß sich Urgrund für Ich einsetzen läßt. Dieser Urgrund ist gänzlich und schlechthin Urgrund, er ist innerlicher Urgrund gegen sich selbst. Wenn das schlechthinnige Ich als schlechthinniger Urgrund, nicht als ein Urgrund, in seinem Wesen als Urgrund zu sich selbst und seiner Urgründlichkeit in eine innere Beziehung tritt, also als reine Innerlichkeit Urgrund ist, so kann das Subjekt unmöglich etwas anders als der absolute Urgrund oder das Absolute als Urgrund sein. Denn es ist die reine, nichts Zufälliges an sich tragende, vielmehr sich allem gegenüber, d. h. schlechthin als Urgrund verhaltende Innerlichkeit, die sich auch sich gegenüber fundamental verhält und damit absolutes Fundament, d. h. Basis für alles ist. Indem das Ich selbst seiner eigenen Innerlichkeit gegenüber sich innerlich verhält, diese Innerlichkeit aber zwar als seine, jedoch nicht als eine, sondern als die Innerlichkeit schlechthin enthält, sofern ferner Aeußerlichkeit nur Aeußeres des Inneren und alles Inneres in der Form der Innerlichkeit oder Aeußerlichkeit ist, so ist also das Ich die tiefste Innerlichkeit des Alls, die der Quell für das innere Wesen der Allheit ist, sofern sie der Quell für das eigene innere Wesen ist. Späteren Ausführungen bleibt jedoch die weitere Darstellung dieses Wesens der Subjektstatsache vorbehalten.

Hier handelt es sich darum, aufzuweisen, wie das Wesen des Ichs als absoluten Subjektes sein Uebergehen in den Selbstverlust enthält. Sofern das Wesen des Ichs die Innerlichkeit ist und zwar so, daß völlig und schlechthin das Subjekt als Subjekt Innerlichkeit und die Innerlichkeit restlos Innerlichkeit,

also absolute Innerlichkeit ist, insofern ist das Ich das Absolute, das sich innerlich zu seiner eigenen Innerlichkeit verhält, d. h. das Absolute als absolute Subjektsinnerlichkeit. In dieser Innerlichkeit verhält sich das Ich fundamental gegen das eigene Innere, d. h., es liegt in seinem Wesen, sein eigenes Inneres zu begründen, sich selbst zu realisieren. Indem sich das Subjekt nun innerlich gegen die eigene Innerlichkeit verhält, realisiert und begründet es in seiner Selbsterschaffung zur Realität dieses Verhältnis. Sofern aber das reale Verhältnis der Innerlichkeit zu sich selbst die reale reine Identität mit sich selbst als der Aeußerlichkeit, d. h. das Verhältnis des Innern zum Aeußeren ist, setzt das Ich in und mit der Realität seines inneren Verhältnisses zu der eigenen Innerlichkeit diese als Aeußeres gegen das Innere. Denn nur so verhält sich die Innerlichkeit real innerlich zu sich selbst. Gerade im absoluten Wesen der Subjektsinnerlichkeit liegt es, daß diese ihre eigene Innerlichkeit, also sich selbst, entäußert und verliert, aber im Verluste sie selbst, die Innerlichkeit bleibt. Diese Selbstentäußerung, rein als solche gefaßt, ist nicht selbst reale, sondern reine, d. h. sich in ihren Beziehungsträgern realisierende Identität, die reine Identität, völlig abgesehen vom sie tragenden Identischen. Sofern jedoch das absolute Fundamentieren oder Realisieren nur deshalb sein Wesen hat, weil in ihm sich der absolute Urgrund selbst begründet und in die Realität ruft, sofern der absolute Selbstverlust in der Selbstentäußerung schlechthin nur deshalb er selbst ist, weil er die absolute Innerlichkeit zur Wirklichkeit erschafft, so ist diese reine Tätigkeit des völligen Sichverlierens ihrem Wesen nach eine Rückkehr aus dem Selbstverlust in den Selbstbesitz, und ebenso, wie das für sich selbst verlorene Selbst gerade im Selbstverlust Selbst ist, so ist das Wesen des absoluten Sichverlierens das absolute Sichgewinnen. Indem das Unendliche zur Unendlichkeit, das ὄντως zum ὄν, das Werden zum Resultat wird, kehrt das

Ende in den Anfang zurück. Das Ich ist reales Ich, die Identität ist das Identische, ist Subjekt-Objekt. Der Wesenszusammenhang zwischen den drei Seiten der Ichheitstatsache, dem Ich als Subjekt, dem Ich als Tätigkeit, dem Ich als Sein, ist damit klargelegt.

§. 7.

Das Sein als solches, als reine sich setzende Tatsächlichkeit, ist stets Sein eines Wesens, reine Realität einer reinen Innerlichkeit. Reine Innerlichkeit, nur als solche gefaßt, ist Inhalt. Alles Sein ist also nur Sein, sofern es die Realität eines Inhaltes ist. Nun tritt das Ich als Ichbewußtsein wohl als reine Seinssubjektivität auf, nicht aber so, daß sich diese Seinssubjektivität als Form einer bewußten Inhaltssubjektivität kundgibt. Ehe wir das Verhältnis der reinen Ich-Innerlichkeit, d. h. des rein inhaltlichen Ichs zum Bewußtsein untersuchen, muß das Formale des Ichbewußtseins in seinem Charakter als Sein eines Inhaltes überhaupt sich der Prüfung unterziehen.

Sofern das selbstbewußte Ich die Realität des rein innerlichen Sichbeziehens ist, das sich selbst innerlich gegen die eigene Innerlichkeit verhält, ist es das formale Sein der reinen Subjektivität, die sich als Subjekt gegen sich selbst verhält, ein Verhalten, das stets als immanentes Wesen, nicht etwa als Zustand und Tätigkeit gemeint und aufzufassen ist. Diese Subjektivität trägt als reine Innerlichkeit, d. h. als Inhalt, gefaßt, das Wesen des Bewußtseinsinhaltes der Liebe, jedoch nicht, sofern letztere als „ein" Bewußtseinsinhalt, sondern als Inhalt, als Liebe schlechthin betrachtet wird.

Denn sofern man nur das schlechthinnige innerlich inhaltliche Wesen dieses Bewußtseinsinhaltes, nicht aber sein Auftreten in einzelnen, mehr oder minder verschieden gefärbten Inhalten, ins Ausge faßt, so erweist sich das, was Liebe allererst zur Liebe macht, als ein rein innerlich inhaltliches Beziehen, das sich rein innerlich gegen die eigene Innerlichkeit, als sub-

jektiv gegen die eigene Subjektivität verhält, ein Wesen, das in rein inhaltlicher, d. h. wesenhafter Weise auftritt. Sofern das Ichbewußtsein als Realität der reinen Ichheit auftritt und nur nach dieser seiner Wesensseite aufgefaßt wird, erweist es sich als das formale Sein, welches seinem Wesen nach Träger der absoluten, d. h. nicht in Gestalt und Wesen eines Einzelinhaltes, sondern als schlechthinnige inhaltliche Innerlichkeit auftretenden Liebe ist, die schlechthin die Liebe und nur Liebe als Liebe und zwar völlig als solche zu ihrem absoluten Wesen hat. Diese Liebe, die sich innerlich als Liebe zu sich selbst verhält, also nicht als eine, sondern als die absolute Liebe schlechthin auftritt, ist das Absolute als Liebe.

Das bewußte Ich ist ferner die Realität des sich verlierenden Ichs. Der Inhalt, welcher dem formalen Sein der sich absolut verlierenden reinen Ichheit zukommt, ist das Schöne, aber wiederum nicht das Schöne als Schönheit einer einzelnen Form und Gestalt, sondern als Schönheit, die in jedem einzelnen Falle das Einzelschöne, nicht sofern es einzeln, sondern sofern es schön ist, überhaupt erst zum Schönen macht, also als das Schöne schlechthin, das sich als schön innerlich gegen sich selbst verhält, das Absolute als Schönheit. Denn die Schönheit ist das schlechthinnige Beziehen, in welchem das Nicht-Ich, also das dem Ich absolut Aeußere, als solches sich zum Subjekte des Ichs macht, also dasselbe auf sich bezieht. Das Gefallen an dem Gegenstande, das von keinem egoistischen Interesse des Subjekts erregt wird, ist ein bedingungsloses dem Ggenstande Anheimfallen, in und mit welchem der Gegenstand Subjekt des Ichs wird, sodaß nicht mehr das Ich den Gegenstand, sondern der Gegenstand das Ich besitzt. Der Gegenstand jedoch kommt hier ganz und gar nicht als „einer", als Gegenstand, sondern nur als Schönheit in Betracht. Jedoch in diesem Anheimfallen an das ihm absolut äußere Schöne bleibt das Ich dennoch stets und rein Subjekt. Es ist also das Subjekt

als absoluter Selbstverlust, welches formales Sein des Inhaltes der absoluten Schönheit ist. Denn als Subjekt ist das Ich Träger des Schönen, aber nur in der Form des reinen Selbstverlustes, der sich in seinem Wesen dadurch kundgibt, daß die gefühlte Schönheit zwar Besitz des sie auffassenden Subjektes wird, aber nur so, daß vielmehr die Schönheit Besitzer und Träger des auffassenden Subjektes ist, ein immanentes Wesensverhältnis zwischen Ich und Schönheit, das in jedem Einzelfalle in der Beziehung des Gefallens seinen Ausdruck findet, einer Beziehung, deren Subjekt und Träger zwar das Ich ist, die aber dennoch im Gefallenden, im Schönen, als ihrem Schöpfer und Fundamente wurzelt. Das Ich ist also so Fundament dieser Beziehung, daß es als das ihm gegenüber andere, als die Schönheit, d. h. also als das seiner selbst entäußerte Subjekt, aber dennoch als Subjekt, die Beziehung des Gefallens im Bewußtsein entstehen läßt.

Weiter stellt sich das selbstbewußte Ich als Resultat seiner reinen und seiner selbstverlorenen Ichheit, als Subjekt-Objekt dar. Als solches ist es das formale Sein des spontanen Sichbegreifens. Indem es die Identität seiner reinen und seiner realen Subjektivität ins Dasein setzt, indem die reine Ichheit als Subjekt ihr eignes Objekt und so erst objektiv real, wahrhaft seiend ist, indem Ich-Ich ist, stellt sich das Subjekt als selbstbewußt dar. Als Selbstbewußtsein ist es das formale Sein des Sichselbstbegreifens, das in seiner Möglichkeit das Selbst bereits voraussetzt, ebensosehr aber rein spontan ist, d. h. das Selbst als begriffenes Selbst allererst realisiert. Die sich selbst zur Realität erschaffende, sich ins Dasein setzende und so sich als Realität, als Objekt, besitzende Ichheit ist also das formale Sein des absoluten Begriffsinhaltes, der Idee der absoluten Vernunft. Denn die absolute Vernunft als Inhalt, nicht als *ein* vernünftiger Inhalt, als der oder jener Begriff, sondern als rein inhaltliche Innerlichkeit, die

sich innerlich gegen sich selbst verhält, ist der Inhalt, welcher dem formalen Sein des absoluten Sichselbstbegreifens eignet, ein Sichselbstbegreifen, welches als völlig identisch mit der Tatsache der selbstbewußten Ichheit, sein eigener Schöpfer oder das Absolute als formaler Begriff ist. Der absolute Inhalt dieser absoluten Form, die absolute Vernunft, kann als inhaltliche, innerlich gegen sich selbst gerichtete Innerlichkeit nur absolute Idee, die sich als ideal, d. h. als reine ideale Innerlichkeit, zu sich selbst verhält, kann nur das Absolute als Idee sein, eine Idee, die, als in ihrem idealen Wesen nur auf sich selbst gerichtet, reine schlechthinnige Idee, also nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin sein muß. Die absolute Vernunft, das Vernehmen, das, als nur sich selbst vernehmend, nur auf sich bezogen ist, stellt sich rein formal im absoluten Sichbegreifen, rein inhaltlich in der absoluten, als Idee nur auf sich selbst gerichteten Idee dar.

§ 8.

Damit scheint der Ichheitstatsache, sofern sie als Sein als Gestalt eines Inhaltes vor den auffassenden Gedanken und die begreifende Anschauung tritt, erschöpft zu sein. Doch dem ist nicht so, wenn man das Wesen des subjektiv-objektiven Ichs in seinem Charakter als Resultat näher prüft.

Das Subjekt-Objekt als solches ist das zur Objektivität gelangte reine Subjekt selbst, die reine Ichheit, welche selbst ihre eigene Wirklichkeit geworden ist. Somit ist das Resultat als solches die reine Ichheit selbst, damit also nur auf sich bezogen und in sich beruhend. Andererseits ist das Resultat als solches, d. h. als Gewordenes, das Ergebnis seines Werdens und als solches auf sein Werden und seine Phasen innerlich bezogen. Endlich stehen diese beiden Seiten, als Seiten eines Identischen, in innerlichem Einheitszusammenhange. Das Resultat als Subjekt-Objekt bezieht sich also als Gewordenes auf die reine Subjektivität als seinen Quell, auf die reine Tätigkeit als sein

Werden, endlich auf sich selbst, nicht sofern es in sich beruhendes, auf sich bezogenes Ganzes, sondern auf sich, sofern es Endzweck und Ziel der überzeitlichen, ja in ihrem Anfang vor-ewigen Geschichte seines Eintritts in die Realität ist.

Allein diese Beziehungen sind weit davon entfernt, bloße Wiederholungen jener Selbstbeziehungen zu sein, in denen sich das Subjekt in jedem Stadium auf sich bezog. Bevor das Ich Resultat war, sah es seine reine Subjektivität nur vom Standpunkte der reinen Ichheit aus, dagegen seinen reinen Selbstverlust nur vom Standpunkt der reinen Selbstentäußerung aus. Jetzt bezieht es sich als Resultat auf sich als Subjekt, Tätigkeit und Objekt. Sofern das Resultat das Ganze, das Ich als gewordene Wirklichkeit ist, sieht das Subjekt nunmehr seine einzelnen Stadien im reinen Lichte der Realität, bezieht sich auf die Etappen seines Werdens vom Fundamente des Ganzen aus, schaut also jeden seiner Zustände nicht im Lichte nur dieses Zustandes, sondern im Lichte des Ganzen, der Vollendung, d. h. jeden Zustand im Lichte eines jeden. Die Subjektivität erfaßt und besitzt sich nicht nur von der Subjektivität aus, sondern ebensosehr von der reinen Tätigkeit und der Objektivität aus, und so mutatis mutandis auch die reine Tätigkeit und die Objektivität. Denn alles ist in dem Ganzen des Resultates enthalten. Und dieses Wesen stellt zugleich die Beziehung der beiden Resultatsseiten auf einander dar. Denn das Resultat als auf sich beruhendes und bezogenes Ganzes bezieht sich in und mit seiner Beziehung auf sich selbst in ihr auf sich als Anfang, Werden, Ergebnis seiner Geschichte. Die innere Wesensidentität der beiden Seiten des Resultates ist damit klar.

§ 9.

Die reale Beziehung auf sich selbst setzt die Wirklichkeit das Selbst voraus. Das reine vor-reale Ich kann sich auf sein vorwirkliches Wesen daher nur beziehen, sofern es als

realisiert da ist. Das Verhältnis des vorrealen Subjektes zu sich kann nur das der vorrealen Selbsterkenntnis sein, und in der Selbsterkenntnis kann sich das reine Ich als solches nur erkennen, sofern in derselben die Vorselbsterkenntnis realisiert ist. Die Selbsterkenntnis des reinen Ichs als seiende ist also als solche, wenn sie nur Erkenntnis des vorrealen Ichs durch sich als vorwirkliches sein soll, inadäquat, adäquat dagegen, sofern in der Selbsterkenntnis als Realität die Selbsterkenntnis als Vorrealität enthalten ist. Für das Bewußtsein, d. h. für die Selbsterkenntnis in der Realität, ist die Vorselbsterkenntnis als solche gar nicht da, denn sie ist vorreal, sondern für es ist nur die Vorselbsterkenntnis in der Realität vorhanden. Letztere aber ist da, wo die Vorselbsterkenntnis nur als solche, nur in ihrem eigentümlichen Stadium, in Betracht kommt, eine inadäquate Form.

Für das Bewußtsein also kommt, was die Selbsterkenntnis der reinen Ichheit ganz abgesehen von aller Realität betrifft, nur eine inadäquate Form in Betracht. Adäquat dagegen wird die Selbsterkenntnis des Ichs, auch sofern sie auf sich als reines Ich geht, wenn sie vom Standpunkte des Ganzen, des Resultates ausgeht. Denn sofern das Resultat das reine Ich selbst ist, welches sich als wahrhaft reales besitzt, also die Selbsterkenntnis von der Basis des Resultats aus ebenfalls von der reinen Quelle, nicht etwa dieser gegenüber a posteriori vom Ergebnisse ausgeht, ist der Gang der Selbsterkenntnis in der Realität nicht etwa inadäquat rückläufig, was diese ganze Selbsterkenntnis als einen bloßen Schluß entlarven würde, sondern adäquat aprioriſch von der Quelle aus. Sofern für uns, die im Stadium des Bewußtseins Philosophierenden, die Selbsterkenntnis der reinen Ichheit als reiner Subjektivität adäquat nur als vorreal im realen Inadäquaten, real also nur im Inadäquaten vorhanden ist, so muß der durch diese Form getragene Inhalt für das Be-

wußtsein inadäquat, adäquat dagegen nur als vorreal im Inadäquaten sein, also gegen den vom Standpunkte des Resultates in adäquater Form gewonnenen Inhalt der reinen Subjektivität als weniger wesenhaft erscheinen. Diese letztere Form der Selbsterkenntnis ist in jeder Hinsicht adäquat. Denn sie geht ebenfalls von der reinen Ichheit aus, umfaßt und erfaßt das Ganze und befindet sich als real im Bewußtsein durchaus im adäquaten Wesenselemente. Daher wird für uns oder für das Bewußtsein der dreifache Inhalt, welcher vom Ich als Ganzen aus die drei Phasen des Ichs in ihrer wesenhaften Innerlichkeit darstellt, d. h. der dreifache Inhalt in der Form des Resultates, dem bereits dargestellten, noch nicht in der Form des auf seine Einzeletappen bezogenen Ganzen auftretenden dreifachen Inhalte gegenüber eine Vertiefung darstellen.

§ 10.

Sofern das Ich seine reine Subjektivität vom Standpunkte des Ganzen aus, also zwar völlig im Lichte der reinen Ichheit, ebenso völlig aber vom Fundamente der reinen Tätigkeit und der reinen Objektivität aus erkennt, so ist diese Form der Ichheitsselbsterkenntnis, die vom Ganzen ausgehend auf die reine Subjektivität gerichtet ist, jedoch nicht aposteriorisch, sondern apriorisch vorgeht, Träger derjenigen reinen Inhaltlichkeit, welche zwar die reine Ichheit und nur die reine Ichheit, sie aber so darstellt, daß sie zugleich als der auf die reine Tätigkeit und das reine Resultat gerichtete, als ihr Grund dieselben als seine Folgen in sich bergende, rein innerliche Inhalt sich darstellt. Dieser Inhalt stellt das schlechthinnige Uebersichhinausdrängen des reinen, sich innerlich subjektiv gegen die eigene subjektive Innerlichkeit verhaltenden Ichheitswesens dar, sofern dieses Wesensmoment der Quell der realisierten reinen Tätigkeit und des durch sie in die Realität geführten Resultates ist. Das Hinausstreben über sich selbst ist konstitutives

Wesenselement nicht nur für die reine Tätigkeit und reine Objektivität, sofern es deren schöpferische Quelle ist, sondern es wird erst für diese beiden Ichheitsphasen konstitutiv, sofern es für die reine Ichheit selbst Grundwesen ist. Sofern die reine Ichheit sich innerlich gegen die eigene reine Innerlichkeit, d. h. gegen sich selbst, verhält und dieses „Es selbst", eben die reine Innerlichkeit ist, die sich selbst gegenüber Innerlichkeit wird, so ist dieses Wesen der reinen Subjektivität das schlechthinnige Sichaufheben oder der Ausdruck dafür, daß es nicht sich selbst, sondern ein durch sein Wesen vorausgesetztes Anderes darstellt. Denn das Wesen, welches sich darstellt, indem es sich nicht darstellt, welches eben dieses „Sich nicht Darstellen" als das schlechthinnige Wesen seiner reinen Selbstdarstellung enthält, hat nur sein Wesen, sofern es in und mit demselben nicht sich, sondern ein Anderes darstellt. Dieses Wesen ist das reine, innerlich in ihm selbst stattfindende Sichsteigern, welches nicht, wie die relative Steigerung, das höhere Glied als höheres dem niedrigeren als ein anderes gegenüberstellt, das Verhältnis der Glieder also zu einem äußeren macht, sondern so vorsichgeht, daß der Zusammenhang der beiden Glieder ein inneres, sie schlechthin identifizierendes Verhältnis ist, sodaß also das Selbst innerlich höher als es selbst ist. Dieses Sichsteigern ist als Formales der Träger der rein inhaltlichen vorrealen Erhabenheit, die, als die Erhabenheit, innerlich sich als das Erhabene zu sich selbst verhält. Diese rein innerlich inhaltliche Erhabenheit ist die Religion als Gottesbewußtsein, aber nicht irgend eine Religion mit der oder jener Gottesvorstellung, sondern die Religion, welche nur Religion, also die Religion schlechthin ist, welche sich als die Religion innerlich zu sich selbst verhält, also die absolute Religion oder das Absolute als Religion, ein Inhalt, der als absoluter Inhalt nie als „ein" Bewußtseinsinhalt auftreten kann, welcher dem aus Einzelinhalten bestehenden Bewußtsein völlig unzugänglich

ist. Diese absolute Religion, welche, auf keine Realität gerichtet, sich über alles Sein emporschwingt und selbst das reine vorreale Ich innerlich zu überflügeln sucht, bezieht sich auf Gott als das namenlose, adäquat nicht mehr benennbare Etwas, in dem selbst die reine Ichheit als ihrer ungenannten Quelle ruht.

§ 11.

Sofern sich das Ich als reine Tätigkeit vom Standpunkt des Ganzen aus, also ebensosehr im Lichte der reinen Subjektivität und Objektivität, wie der reinen Tätigkeit, erkennt, eine Selbsterkenntnis, die als solche trotz ihres Ausgehens vom Ganzen die Beziehung der reinen Tätigkeit auf sich selbst ist und bleibt, stellt sich das selbstbewußte Subjekt nach dieser Seite als tragende Form des reinen inhaltlichen Wollens dar. Das reine, inhaltlich innerliche, als der Wille auf sich selbst gerichtete Wollen, ist das Absolute als Wollen, das sein eigener Inhalt ist, nicht „ein" Wollen, das zwar stets als das konstitutive Wesen des gewollten Inhaltes, aber stets in gewisser Trennung von diesem auftritt. Das Absolute als Wollen ist die reine, schlechthin inhaltliche Tätigkeit, die als solche sich innerlich auf ihr eigenes Wesen als rein schöpferisches Wesen bezieht, also auf sich als reine Subjektivität. Ebensosehr stellt sich das reine, inhaltliche Wollen als sein eigenes Gesetz, seine eigene, durch sich selbst objektivierte Objektivität dar; jedoch sind diese beiden Seiten nur vorhanden, sofern sie durch das Wesen des Willens als reine Tätigkeit gegeben sind. In dem Absoluten als Wille ist also der Inhalt gefunden, der als Inhalt der reinen Tätigkeit, die in sich aber auf ihren Quell und ihr Ziel hinweist, reine inhaltliche Tätigkeit ist, die sich selbst im Lichte ihres schöpferischen Quelles und ihres realen Zieles schaut, aber so, daß sie damit schlechthin nur auf sich selbst bezogen ist.

Sofern endlich das selbstbewußte Ich sich als Ziel seines Werdens vom Standpunkte des Ganzen aus sieht, ist es die Form des Inhaltes, der völlig Realität und Vollendung, aber eben deshalb sein eigener Grund und seine eigene kausale Verwirklichung ist. Dieser Inhalt ist das Gute als absoluter, sich als reinen Wert setzender Zweck. Wie alle vorherigen Inhalte ist auch dieser das inhaltlich Absolute. Denn als reiner Selbstzweck ist das Gute die innerlich inhaltliche, rein wesenhafte Vollendung, die als solche auf sich selbst beruht, das Gute, das sich innerlich als das Gute zu sich selbst verhält, also das Absolute als Gutes. Als rein inhaltliche, in und auf sich beruhende Vollendung, die auf sich als Endzweck hinweist, setzt es in und mit dem Ende als solchem zugleich den Anfang und damit die Beziehung des letzteren auf sein Ende, das Vollenden. Dieser Hinweis auf sich als die sich selbst erschaffende reine Subjektivität und auf sich als reines Sichvollenden, als reine Tätigkeit, findet nur statt, sofern das Gute als Vollendung, als realer End- und Selbstzweck sich auf sich bezieht.

§ 12.

Die Stellung des Gedankens zur inhaltlichen Ichheitstatsache war, sofern der Inhalt selbst dem Bewußtsein nicht angehört, ein Erschließen, sofern jedoch die Art und Weise des Inhaltes in der Seinsweise der Ichheitstatsache begründet und gegeben ist, eine durch das Subjekt-Objekt selbst geforderte und im Wesen des Seins, nur nicht in bewußter Weise, bereits enthaltene Ergänzung der Ichheitstatsache als inhaltlicher Tatsache, also insofern ein Aufnehmen der Inhaltstatsache in den philosophischen Begriff. Die Bestimmung des Inhaltes geschah von der Basis des Seins aus, von der des Inhaltes aus nur insofern, als sich das dem Inhalte immanente Wesen als mit dem durch die Seinsform gesetzten Inhalte identisch erweisen mußte. Bei der Analyse der Ichheitstatsache ergab sich der

Identitätszusammenhang zwischen den Phasen des Ichs als des einen Ichs. Sofern der Ichheitsinhalt als Inhalt der einen Ichheit, der durch die Phasen als durch identische Zustände des einen Ichs bestimmt wird, in all seinen Differenzierungen ein und derselbe Inhalt und zwar das Absolute als Inhalt sein muß, so ist damit die Aufgabe gestellt, die Identität der bisher gewonnenen Ichheitsinhalte zu erkennen. Die Liebe ergab sich als die reine Beziehung der schlechthin inhaltlichen Innerlichkeit auf sich selbst, eine Beziehung, die als innerlich inhaltlich der eigenen inhaltlichen Innerlichkeit gegenüber tritt. Es liegt daher im inhaltlich innerlichen Wesen der Liebe, sofern dieselbe rein subjektiv innerlich, d. h. also schöpferisch auf sich bezogen ist, sich durch den Selbstverlust zur Realitätsvollendung zu bringen, welche ebenfalls nach Werden und Resultat inhaltlich sein muß. Nun ist aber die Schönheit die rein inhaltliche Subjektivität, d. h. das rein innerlich inhaltlich auf sich gerichtete Beziehen im innerlich inhaltlichen Zustande des reinen Selbstverlustes, der mithin ebenfalls innerlich inhaltlich ist. Die Schönheit ist also die ihrer selbst entäußerte sich selbst als Aeußerem gegenübertretende Liebe, Liebe als reiner Selbstverlust.

Weiter ergab sich als Inhalt des Ichheitsresultates die absolute Idee, und zwar als das rein inhaltlich innerliche Sichselbstbegreifen, d. h. ein reines Sich-auf-sich-selbst-beziehen, das sich ebensosehr voraussetzte, als es sich selbst erst erschuf, d. h. die reine Subjektivität als Resultat ihrer eigenen Selbsterschaffung. Denn diese Selbstbeziehung unterscheidet sich von der sich innerlich zur eigenen Innerlichkeit verhaltenden reinen Subjektivität, insofern sie ein reales Sichbesitzen des sich selbst als Realität setzenden Subjekts ist. Dieses Wesen als reine inhaltliche Innerlichkeit ist die absolute Idee. Als reines innerlich inhaltliches, auf sich selbst gerichtetes Beziehen ist die absolute Idee die absolute Liebe als ihr eigenes Resultat,

oder die absolute Schönheit als aus dem Selbstverlust zu sich zurückgekehrte Subjektivität. Jeder Inhalt ergab sich als das Absolute. Alle Verschiedenheit der Inhalte ist also nur inhaltliches Stadium des einen, in allen Phasen mit sich identischen absoluten Inhaltes.

§ 13.

Die absolute Idee als rein inhaltliches Resultat weist als solches entsprechend ihrem formalen Sein einerseits auf sich als in sich beruhendes Ganze, andererseits auf die einzelnen Phasen ihres Werdens, auf sich als ihren Quell, sich als ihr Werden, sich als ihr reines Ziel. Diese beiden Seiten verbindet sie, indem sie jede Phase der zweiten Seite vom Standpunkte und im Lichte ihrer ersten Seite darstellt. Durch diese für das reale Bewußtsein völlig adäquate Beleuchtung der Einzelphasen des absoluten Ich-Inhaltes durch das inhaltliche Ganze erscheint jeder Inhalt im reinen Lichte der in sich vollendeten Subjektivität, so zwar, daß jede Einzelphase immer nur diese inhaltliche Periode der Ich-Geschichte bleibt, aber in und mit ihrer Einzelheit ihre Allheit, d. h. ihre innere Identität mit dem ganzen Ich-Inhalte, also mit allen Einzelphasen desselben, kundgibt.

Die absolute Idee in ihrer Beziehung auf sich als ihren rein subjektiv-inhaltlichen Quell, auf sich als reine inhaltliche Ichheit, wird zur adäquaten Idee des sich Gewinnens im sich vernichtenden Sich-Ueberflügeln. Als absolut muß diese Idee adäquat sein, damit aber zerstört sie ihr rein ideeenhaftes, d. h. Resultat-bildendes Wesen. Denn sie darf nicht Idee über ein Etwas als ihren Inhalt sein, sondern als adäquate Darstellung dieses Inhaltes muß sie die inhaltliche, dem Wesen des Inhaltes rein entsprechende Form sein. Als Idee ihres eigenen Quelles wird sie also als rein inhaltliches Uebersich-hinausstreben die adäquate Form ihres reinen Subjektivitätsinhaltes sein. Allein sie stellt diesen Inhalt vom Standpunkte

des inhaltlichen Ganzen aus dar und bewahrt nach dieser Seite ihr ideales Wesen. Dieses äußert sich darin, daß der reine Subjektivitätsinhalt als solcher zugleich seine reine Verwirklichung und Wirklichkeit ist und sich so im Lichte seiner schlechthinnigen Selbstvollendung erkennt. Diese Selbstvollendung ist jedoch nicht Reproduktion des inhaltlichen Resultates, sondern Selbstvollendung, sofern diese in und mit dem reinen Subjektivitätsinhalt gegeben ist. Der sein tiefstes Wesen restlos erfassende Subjektivitätsinhalt erfaßt sich als die sich selbst verwirklichende Selbstvollendung. Denn er erfaßt sich von sich als Ganzem aus, in real inhaltlichem Erfassen, welches, als vom real inhaltlichen Ganzen ausgehend, die Selbstbeziehungen des reinen Subjektivitätsinhaltes auf sich als rein inhaltliche Tätigkeit und auf sich als reine inhaltliche Objektivität erfaßt.

Die reine Vollendung des Subjektivitätsinhaltes, die von dem Ganzen, von der absoluten Idee aus auf sich gerichtet, zugleich das ideale Wesen des reinen Ichheitsinhaltes auf dieser inhaltlichen Selbstdarstellungsstufe erweist, ist die Selbstbeziehung des reinen Subjekts-Inhaltes auf sich als inhaltliche Form der Gottesidee, eine Idee, durch die allererst das tiefste Wesen des Sich-Ueberflügelns, des Sich-Ergreifens im Selbstzerstören, sich in seinen tiefsten Tiefen erkennt. Indem sich der reine Subjektivitätsinhalt in seinen tiefsten Tiefen erkennt, erfaßt er sich zugleich in seiner sich selbst vollendenden Vollendung. Die Idee als Gottesidee zerstört sich als reine Idee und wird absolute, immer noch in sich das ideeenhafte Wesen tragende Religion und als solche die inhaltliche absolute Form des Gottesbewußtseins. Hiermit ist die absolute Religion als mit dem inhaltlichen Resultate, der absoluten Idee, identisch erwiesen. Sie ist die absolute Idee in ihrer Beziehung auf sich als ihr reines inhaltliches Subjekt. Andererseits ist die absolute Religion identisch mit der absoluten Liebe, sofern sie die Selbsterfassung der rein inhaltlich-innerlichen Subjektivität,

also der Liebe, vom rein adäquaten, realen Standpunkte des Resultats-Inhaltes ist.

§ 14.

Die reine inhaltliche Tätigkeit des Wollens weist in und mit ihrem eigentlichen inhaltlichen Wesen zugleich auf ihr Wesen als reines inhaltliches Selbsterschaffen, d. h. als reine inhaltliche Subjektivität, und auf ihr Wesen als ihr eigenes Sich-als-Resultat-Setzen, auf das Wesen des Willens als seines eigenen Gesetzes. Insofern also bezieht sich der Wille vom Standpunkte des Ganzen auf sich, ist also die adäquate Idee der reinen inhaltlichen Tätigkeit, die sich als Idee aufhebt und in die inhaltliche Form der reinen Tätigkeit umsetzt, die nur insofern Idee bleibt, als sich in ihr der Wille vom Standpunkte des Ganzen aus erkennt, also ideal auf die reine Objektivität und Subjektivität in und mit seiner inhaltlichen Selbstbeziehung hinweist.

Der sich selbst wollende Wille, der sein eigener Schöpfer, also sein rein inhaltliches Subjekt, und seine eigene Vollendung, also sein rein inhaltliches Objekt ist, enthält als sein Wesen die zwar noch nicht inhaltlich realisierte, aber sich innerlich realisierende Erhabenheit, sofern er die rein subjektive Inhaltlichkeit in seinem eigenen eigentlichen Willensinhalte, der ein innerlich inhaltliches Sichverlieren des wollenden Subjektes in Bezug auf das Gewollte als Ziel und Endzweck darstellt, dem inhaltlichen Objekte des Wollens, welches jedoch mit dem Subjekte des Wollens und mit dem Wollen als selbstverlorenem Subjekte identisch ist, also dem Subjekt-Objekt gegenüber als geringer darstellt. Auf diese Weise ist der Wille als das Gelangen des Subjekts aus seinem Selbst als Selbstentäußerung zu sich als realem, dem selbstverlorenen Selbst gegenüber höheren Selbst die Realisierung der absoluten Erhabenheit. Sofern die Erhabenheit als reine Vorrealität, reine Subjektivität sich in der Liebe und adäquat in der Religion darstellt, so bildet

der Wille als reines inhaltliches Realisieren der absoluten vorrealen Erhabenheit das Heraustreten der Liebe, resp. der Religion als der sich adäquat erkennenden Liebe in die Realität, d. h. den Selbstverlust der Religion. Das Wesensmoment der Erhabenheit eignet als vorreal in inadäquater inhaltlicher Gestalt der Liebe, in adäquater Gestalt der Religion, als Realisieren in inadäquater Gestalt dem Schönen, in adäquater Gestalt dem Willen. Sofern das Schöne als das Erhabene in der Realisierung die reine Subjektivität in der Selbstentäußerung, jedoch nur vom Standpunkte der eigenen selbstverlorenen Subjektivität aus gesehen, darstellt, ist der erhabene Wille die reine selbstentfremdete Subjektivität im Lichte des Ganzen gesehen. Der reine Wille ist also die sich vom Fundamente des Ganzen, des Resultates aus erkennende Schönheit.

Sofern der Wille das Erhabene als Realisieren ist, richtet er sich auf die Realität, also nicht mehr auf Gott. Die Steigerung in sich als reine Vorrealität mußte durch die Gottesidee gebildet werden. Sofern aber das Selbst sich verwirklicht, zeigt es sich als Selbstverlust dem Selbst als Realität gegenüber als geringer, bedarf also nicht mehr der Gottesidee als solcher, die außerdem als reine Realität ein Unding ist, sondern stellt nur die Realisierung der Gottesidee dar, sofern letztere in ihrem Realisiertwerden in und mit der Realwerdung der reinen inhaltlichen Subjektivität als der reinen inhaltlichen Form der Gottesidee gegeben ist. Die Beziehung des reinen inhaltlichen Wollens als Beziehung des Ganzen auf sich als reine Tätigkeit, die in sich die Beziehung des Wollens auf die Religion, auf die Schönheit, auf die Liebe enthält, ist damit analysiert und das Wollen als identisch mit der Religion und den vorhergehenden Inhalten klar gelegt.

§ 15.

Das Gute als absolutes Ziel, das sein eigener inhaltlicher Zweck ist, erweist sich damit als sein eigener, sich bezweckender,

d. h. verwirklichender, inhaltlicher Schöpfer, folglich als die aus dem Selbstverluste zu sich als realer Vollendung gelangte Subjektivität. Infolgedessen ist das Gute das aus der Selbstentäußerung zurückgekehrte Schöne, sowie als die aus ihrer reinen Vorrealität in die Realität getretene Liebe. Sofern das Gute jedoch das Gute, nur sofern es Zweck und Ziel ist, also nur als reine Objektivität die reine Subjektivität und Tätigkeit darstellt, ist es das sich im Lichte des Ganzen schauende Resultat als Ende seiner Entwickelung und Ziel seiner Entstehung. Als solches ist das absolute Gute die adäquate Idee des absoluten Guten, welche sich als Idee zerstört und in die rein inhaltliche Form des Selbstzweckes verwandelt, in ihrem idealen Wesen jedoch darin beharrt, daß sich das Gute als solches nur vom Fundamente des Ganzen, d. h. von der absoluten Idee aus, erkennt, indem es in und durch sich auf die reine Subjektivität und Tätigkeit ideal hinweist. Insofern ist das Gute also identisch mit der absoluten Idee, die sich in ihm nur in ihrem Wesen als Ziel und Zweck ihres Werdens, nicht aber, sofern sie inhaltliches, nur auf sich beruhendes Ganzes ist, erfaßt. Ferner ist es identisch mit dem absoluten Wollen, sofern dieses die adäquate, im Lichte des Ganzen sich erfassende Gestalt der selbstentäußerten Ichheit, das Gute aber die adäquate, im Lichte des Ganzen sich erfassende Gestalt der zu sich als realer Subjektivität gelangten Ichheit ist. Sofern endlich die absolute Religion als die im Lichte des Ganzen sich adäquat erfassende reine vorreale Subjektivität erkannt worden ist, hat sich damit auch ihre Identität mit dem absoluten Guten herausgestellt, sofern dieses die absolute Religion als in der Realität sich besitzendes, rein inhaltliches Ich ist.

In all seinen Phasen hat sich also der Inhalt als das eine stets mit sich identische Absolute erwiesen.

§ 16.

Als Subjekt-Objekt tritt das reine Ich im Ichbewußtsein sich selbst als realem Objekte gegenüber. Damit setzt das Ich

das Selbstbewußtsein als reale Identität mit sich selbst. Diese reale Identität ist das Absolute als Gegensatz. Denn sie ist der Gegensatz des Identischen zu sich selbst, der in und mit der aufgehobenen Zweiheit seiner Träger sich selbst aufhebt und nur als in und durch sich aufgehobener Gegensatz real ist. Es ist also der Gegensatz, welcher sich innerlich gegensätzlich zu sich selbst verhält, d. h. innerlich seine Gegensätzlichkeit aufhebt und sie gerade dadurch realisiert, es ist der Gegensatz schlechthin, welcher sich als reine Gegensätzlichkeit zu sich selbst verhält, der sich selbst durch seine Selbstvernichtung erschafft und durch seine Selbsterschaffung vernichtet, es ist das Absolute als reine Gegensätzlichkeit, die sich hier dem Gedanken darbietet. Das Absolute als Gegensatz also ist das Wesen des Subjekt-Objektes.

Sofern „einfach" und „zusammengesetzt", „eins" und „vieles" als Bezeichnungen nur im Reiche der Realität ihren Platz finden, so ist das reine, vorreale Ich als einfach nur in dem Sinne anzunehmen, als die Einfachheit konstitutives Element aller Zahl, also aller Vielheit ist, als Vorzahl das Wesen aller Zahlen, auch der Eins als des Gegensatzes zum Vielen, erst ermöglicht.

In diesem Sine ist auch das Prädikat der Einsheit auf die reine Subjektivität anzuwenden. Das reine Ich ist nicht „ein" Ich, sondern „das eine" Ich, oder was dasselbe ist, das Ich schlechthin.

Das Ich als reine Ichheit ist absoluter Urgrund, das Absolute in seiner reinen Absolutheit. Es liegt in seinem Wesen, sich durch die Selbstentäußerung zur reinen Wirklichkeit zu erschaffen. Das Verhältnis des reinen zum objektiven Ich ist also der Causalzusammenhang. Das schöpferische Wesen des absoluten Urgrundes, der sich zur absoluten Wirklichkeit erschafft, ist die absolute Causalität, die Causalität schlechthin. Sofern das Ende des Causalvorganges wiederum zu seinem Anfang zurückkehrt, sofern das Ich sich selbst erschafft, ist der absolute Anfang zugleich Zweck und Ziel. Sofern also die

durch das kausale Wirken erzielte Wirkung mit der reinen Ursache identisch ist, und so der Anfang in das Ende, das Ende in den Anfang fällt, hat die absolute Causalität mit dem zeitlichen Nacheinander schlechthin nichts zu tun.

Denn sofern der Anfang sich erst im Ende realisiert, also hier erst wirklicher seiender Anfang wird, fällt er real mit dem Ende zusammen. Die Zeitlichkeit hat jedoch nur mit realer Folge zu tun. Die natürliche Priorität ist ihrem Wesen nach der Zeit enthoben. Aber sofern das Ende das realisierte Ich ist, findet auch eine natürliche Priorität zwischen vor-realem und realem Wesen des Ichs, nicht aber zwischen dem Ichheitswesen desselben statt.

Das Wesen der Ursache sofern sie wirkt, ist Notwendigkeit. Die reine Tätigkeit der absoluten Ursache ist die reine absolute Notwendigkeit, die Notwendigkeit schlechthin, das reine Fatum. Als absolutes Realisieren ist das reine Wirken die Notwendigkeit des Seins, seine Wahrheit. Das Sein als wahres, als Realität, d. h. die Wirkung, heißt deshalb Gesetz. Die Notwendigkeit ist völlig das Wesen des Wirkens und gehört nur dem Wirken an. Das Sein ist notwendig da, nur sofern es das Produkt seiner notwendigen Realisierung ist. Eine nicht reale Notwendigkeit ist jedoch überhaupt keine Notwendigkeit. Daher ist die reine Ursache als reine Ichheit schlechthin absolute Vor-Notwendigkeit. Die Notwendigkeit hat vielmehr die reine Ichheit in ihrer Selbstentäußerung zum Wesen. Die Notwendigkeit ist daher nur Notwendigkeit, sofern sie Selbstentäußerung ist, d. h. als Selbstentäußerung der Freiheit, die vielmehr als reine Vor-Notwendigkeit das Wesen der reinen Subjektivität, der reinen Ursächlichkeit bildet.

Das Verhältnis der reinen Ichheit zur reinen Selbstentäußerung, als im Wesen der reinen Ichheit begründet, ist also nicht das Verhältnis der Notwendigkeit, sondern der reinen vor-notwendigen Freiheit, welche durch ihr Heraustreten aus sich allererst die Notwendigkeit als solche erschafft. Sofern das

Ich als Resultat die realisierte Freiheit, weil die realisierte reine Ichheit ist, stellt sich das absolute Subjekt-Objekt, die ganze, in sich vollendete Causalität als Ursache, Wirken, Wirkung, als das absolute Gesetz der Freiheit dar.

§ 17.

Das Ich als reine Tätigkeit hat den absoluten Gegensatz zu sich selbst, nicht sofern er realer gesetzter Gegensatz, sondern sofern er absolutes Entgegensetzen ist, zum Wesen. Dieser absolute Gegensatz als reines Werden ist die reine Identität, nicht sofern sie als durch die Realität ihrer Träger bereits gesetzt, sondern sofern sie reine Identität, reines Identifizieren ist. Die reine Tätigkeit ist das Absolute als Selbstentäußerung, also das Selbst, welches sich als absolut entäußertes Selbst besitzt, so aber, daß es in seiner Selbstentäußerung mit sich identisch bleibt. Als reine Tätigkeit ist die Selbstverlorenheit also das absolute identifizierende Sichbesitzen, dessen Subjekt das reine, dessen Objekt das sich absolut entfremdete Selbst ist. Fassen wir das absolute Identifizieren als absolutes Beziehen, also absolute Relation, so ist dasselbe als die Identität des absolut reinen und absolut selbstverlorenen Subjektes der Durchgang der reinen Ichheit durch alle Stadien des Selbstverlustes zur absoluten Selbstverlorenheit. Allein diese Stadien des relativen Selbstverlustes sind nicht real vorhanden, denn das Ich ist absolut, d. h. rein unmittelbar, identisch mit seinem selbstverlorenen Ich. Diese Mittelbarkeit ist also nur in und mit der Unmittelbarkeit als deren Wesen gegeben. Es ist das Wesen des absoluten Gegensatzes, der absoluten Relation, alles Gegensätzliche, alles Relative, in seiner Absolutheit zu bergen. Sofern der Gegensatz zu sich selbst der absolute, fundamentale ist, muß er als solcher Quell der durch ihn gegebenen relativen Gegensätzlichkeiten sein. In der Tat sind diese nur dadurch als solche vorhanden, sofern die absolute Gegensätzlichkeit erst als absolute unmittelbare Identität des Ich und Nicht-Ich

sich selbst als schöpferisches Wesen in Bezug auf die relativen Gegensätzlichkeiten erweist und setzt. Erst die absolute unmittelbare Identität des Ich und Nicht-Ich setzt als solche sich als schöpferisches Wesen der relativen Gegensätzlichkeit, d. h. sich als Durchgang durch alle Relationen, der in seinem Fortschritt diese erst erschafft. Im reinen Objekte ist der absolute Gegensatz als verwirklichter vorhanden und hebt sich als real gegen sich selbst gerichtet in und mit der Identität seiner Träger auf. In der reinen Tätigkeit ist der absolute Gegensatz als reiner Gegensatz vorhanden, indem seine Träger als Ich und Ich als Nicht-Ich in ihrer Identität sich aufheben. Der Gegensatz ist also noch nicht real gesetzter, sondern rein werdender Gegensatz. Jedoch ist er auch in dieser Gestalt absolut, sofern er werdende Identität ist, d. h. das Sich-Aufheben als reine Tätigkeit, als der Gegensatz, der sich nicht real, sondern rein tätig gegensätzlich zu sich selbst verhält. Dieser rein tätige Gegensatz als reines Sichrealisieren enthält es als sein Wesen, daß er nicht nur seine Absolutheit als solche, sondern auch als schöpferischen Quell der relativen Einzelgegensätze, d. h., daß er alle Relationen realisiert. Diese Relationen als nicht-absolut haben ein nicht-absolutes, d. h. relatives Sein. Sofern das Relative jedoch nur deshalb ist, sofern es durch das Absolute als reine Tätigkeit gegeben wird, sofern es also nur als relatives Werden vorhanden ist, kann das Relative als Realität nur deshalb sein, sofern das absolute Werden als Realität vorhanden ist und nun als Gesetz der Freiheit die relative Wirklichkeit erschafft. Als Schöpfung des wahren Seins drückt das relative Sein das Wesen der absoluten Wirklichkeit aus: es ist das Akzidenz des wahren Seins.

Dieses Wesen der Ichheitstatsache findet seinen Ausdruck in der Beziehung des Ichs auf das Bewußtsein als sein eigenes, in einer Summe relativer Inhalte bestehendes relatives Bewußtsein. Sofern das Ich sich als Subjekt auf das Bewußtsein bezieht, ist sein Verhältnis

zu demselben die reine es produzierende Schöpfung. Sofern die Inhalte des Bewußtseins als Einzelinhalte sich nicht rein auf sich selbst, sondern jeder Inhalt als „ein" Inhalt sich als einen unter mehreren, d. h. als auf andere bezogen, darstellt, sind die bewußten Einzelinhalte nur akzidental-real und keine absolute, sondern relative inhaltliche Innerlichkeit. Sofern alle Relation jedoch nur Ausdruck und Produkt des Absoluten und seiner Selbstdarstellung in der Realität ist, ist alles Relative nur deshalb Relatives, sofern es Relation des Absoluten oder das Absolute in der Relation ist. Alles Akzidentale ist nur Akzidenz, weil es in dieser relativen Objektivität das absolute Sein enthält, aller relative Inhalt ist nur dieser relative Inhalt, sofern er in dieser inhaltlich-relativen Form den absoluten Inhalt enthält.

§ 18.

Das Ich des menschlichen Bewußtseins ist ein „Dieses Ich". Allein sofern es ebensosehr dieses „Ich", wie „dieses" Ich ist, ist die reine Ichheit in der Form des Dieses vorhanden. Denn Ich als Ich ist reine Subjektivität, die sich subjektiv zu sich selbst verhält und gänzlich „die" Subjektivität, das Absolute als Subjekt, nicht aber „eine" Subjektivität ist. Denn Ich ist eben Ich — und damit die absolute Subjektivität —, ob als ein Ich oder nicht. Sofern das Ich jedoch absolute Subjektivität ist, schließt es eine Beschränkung derselben durch ein Dieses völlig aus. Sofern aber das Ich als reine Tätigkeit sein absoluter Fortschritt zur Realität, das Ich als Objekt aber die absolute Wirklichkeit der reinen Subjektivität ist, schließen auch diese Phasen der Ichheit das Dieses von sich aus. Das gilt jedoch nur vom Ich an sich. Es ist jedoch bereits ausgeführt worden, daß es im Wesen der absoluten Ichheit als des absoluten Gegensatzes liegt, schöpferisch alle Relationen zu produzieren, sodaß insofern die absolute Subjektivität, indem sie aus sich das Relative erschafft,

damit sich in der Form des Relativen realisiert. Das Moment des Dieses an der Ichheit ist also als die relative Objektivationsform anzusehen, in der das absolute Subjekt-Objekt im menschlichen Bewußtsein auftritt. Das absolute Selbstbewußtsein liegt also als absolutes Subjekt-Objekt dem relativen Selbstbewußtsein zugrunde, sodaß also im relativen Ichbewußtsein das absolute Ichbewußtsein sich erfaßt. Allein sofern im relativen Selbstbewußtsein das absolute Ichbewußtsein eben nur in der Form des relativen, wohl als absolutes, aber nur als relativiertes Absolutes, als das Absolute in der Relation auftritt, ist naturgemäß dem relativen Selbstbewußtsein das absolute Ichbewußtsein nur in der Relation zugänglich, oder mit andern Worten, das relativierte Absolute erfaßt sich als Absolutes nur, sofern es relativiert ist. Dem relativen menschlichen Selbstbewußtsein ist also wohl die reine absolute Ichheit, aber nicht an sich, sondern nur als „dieses" Subjekt zugänglich.

Die relative Objektivationsart, in der das absolute Subjekt-Objekt im menschlichen Bewußtsein auftritt, trägt einen doppelten Charakter: einmal tritt das Sein schlechthin als „ein" Sein auf, zweitens ist der relativen Objektivation nur das absolute Subjekt-Objekt als Sein, nicht aber in derselben Unmittelbarkeit auch das reine Ich als Inhalt erreichbar. Im menschlichen Selbstbewußtsein tritt also zwar das absolute Subjekt-Objekt, also das absolute, nach Sein und Inhalt sich erfassende Selbstbewußtsein auf, jedoch so, daß es sich nach seiner relativen Art unmittelbar nur als „dieses" Subjekt-Objekt und nur als seiendes Subjekt-Objekt erfaßt. Sein relatives Sich-realisieren setzt also als unmittelbar real nur eine Seite seines absoluten Sich-realisierens, welches dem relativen Sichsetzen zugrunde liegt.

Sofern aber alles Sein nur formales Sein seines Inhaltes ist, so erfaßt das Selbstbewußtsein als „dieses" in und mit der Ichheit als Sein die Ichheit als Form ihres

Inhaltes. Weiter zeigt die Ichheitstatsache im menschlichen Bewußtsein ein, wenn auch nur mittelbares Erfassen des absoluten inhaltlichen Subjekt-Objekts, sofern sie sich mit einer Fülle von bewußten Inhalten verbindet. Im vereinzelten Dieses erblickt sich zwar das absolute Subjekt-Objekt nur als Sein und wie durch einen Nebel, aber doch in diesem einen, wenn auch trüben Spiegel sein ganzes, einfaches Sein.

Das einzelne Dieses steht außerdem der reinen Inhaltlichkeit des Ichs nicht fremd gegenüber, sofern es sich auf sie als durch ihre Form gegebene Inhaltlichkeit bezieht, im übrigen zu ihrer Höhe nicht emporsteigen kann, ihr insofern also weder fremd noch unfremd gegenübersteht. Das eigentliche Bewußtsein als Summe seiner Inhalte steht als inhaltlich dem reinen Seinswesen des Ichbewußtseins fremd gegenüber, indem es so auftritt, daß es der Ichheit zwar angehört, sie aber nicht ist. Insofern stehen diese Inhalte also auch der durch ihre Form gegebenen absoluten Inhaltlichkeit fremd gegenüber. Dieses Wesen äußert sich darin, daß die relativen Inhalte, als Inhalte des Ichs und Inhalte überhaupt, den absoluten Inhalt, also den absoluten Ich-Inhalt, bergen und darstellen, aber ihn nicht durch nur eine, den ganzen absoluten Inhalt symbolisierende Inhaltsform aufzeigen, sondern ihn durch eine Fülle relativer Inhalte zersplittern und in den einzelnen Inhalten nicht den ganzen absoluten Inhalt, sondern nur Seiten desselben darstellen.

Sofern alles Bewußtsein als solches Selbstbewußtsein ist, das Selbst der Bewußtseinsinhalte als Ich-Inhalte dem Ich angehört, also mit dem Ich identisch ist, so ist alles Bewußtsein der Bewußtseinsinhalte das Ichbewußtsein, in dem sich das Ich als Träger des betr. Inhaltes setzt. Alle Inhalte des menschlichen Bewußtseins haben als Einzelinhalte ein Einzelnes, also relatives Selbstbewußtsein, d. h. sie sind auf relative Weise bewußt. Also muß ihr Bewußtsein Form und Ausdruck des absoluten Bewußtseins und damit — sofern sie

Inhalte des menschlichen Ichs sind — Form und Ausdruck des absoluten Bewußtseins sein, sofern sich dasselbe als dieses Einzel-Ich setzt. Das ist der Sinn der Tatsache, daß alle Bewußtseinsinhalte nur in und mit ihrer Beziehung auf das sie apperzipierende Ich bewußt sind, daß also das Bewußtsein als solches als das eine Selbstbewußtsein des einen Ichs in allen noch so verschiedenen Inhalten des identische ist.

2. Kapitel.

Erkenntnistheoretische Fundamentierung der Moral.

§ 19.

Wenn sich das im vorigen Kapitel gefundene Fundament als absolut, d. h. fundamental für alles, erweisen soll, so muß es auch absoluter Ausgangspunkt für das Erkennen sein und als solcher den Anforderungen entsprechen, welche das Wesen des Erkennens an seine Basis stellt.

Alles Erkennen als solches ist Bewußtsein, alles Bewußtsein seinem Wesen nach Selbstbegreifen. Folglich ist alles Erkennen Selbsterkenntnis als Begriff. Das ist die rein formale Bestimmung des formalen Erkennens. Die Form des Erkennens ist also die Identifizierung von Subjekt und Objekt als Subjekt-Objekt im Begriff.

Inhaltlich ist das Erkennen als Eindringen in das tiefste Wesen des Erkannten reine Verinnerlichung, also ein rein innerlich-inhaltliches Identifizieren des Erkennenden mit dem Erkannten. Denn als Eindringen in das tiefste Wesen des Erkannten, ein Eindringen, welches in sich ein Besitzergreifen ist, findet das Erkennen nur als Identifizieren seine richtige Deutung.

Es ist schlechterdings nicht anzuzweifeln, daß es ein tatsächliches Erkennen gibt. Denn zum mindesten beansprucht doch der daran zweifelnde radikale Skeptizismus, wahre, d. h. eigentliche Erkenntnis zu sein. Sofern es also Erkenntnis gibt, ist dieselbe entweder relativ oder absolut. Ist sie relativ, so setzt sie das Absolute als ihr tiefstes Wesen voraus. Denn das Relative ist Relation, ein Sich-beziehen. Auf sich selbst kann dieses Sich-beziehen nicht gerichtet sein. Denn wenn das Selbst schon als relatives sich auf sich bezieht, so ist in und mit der Relativität des Subjekts dieser Selbstbeziehung ein Anderes vorausgesetzt, auf welches das relative Wesen des schon als relativ vorhandenen, sich relativierend sich auf sich beziehenden Subjektes gerichtet ist. Relativiert sich jedoch das Subjekt als an sich nicht relatives, so ist es damit an sich absolut und Wesen seiner Selbstrelativierung. Auf ein anderes Relatives kann sich die Relation auch nicht richten, denn das hieße x durch x erklären. Dagegen ist das rein Relative das reine Sichbeziehen auf das ihm Andere, sein Subjekt Bildende, also das Absolute. Alles Relative setzt daher das Absolute als sein Wesen voraus, also das relative Denken das absolute Denken. Das relative Erkennen ist Tatsache, folglich auch das absolute Erkennen. Das absolute Erkennen als solches ist innerliches, sich als Erkennen zu sich selbst verhaltendes, also sich erkennendes Erkennen.

Dieses reine Beisichsein des Erkennens heißt apodiktische Gewißheit und ist seinem Wesen nach reine, ihrer selbst gewisse Selbstgewißheit. Das gilt vom absoluten Erkennen formal und material. Das reine Beisichsein in der absoluten, apodiktischen Gewißheit eignet nur dem sich innerlich als Erkennen zu sich selbst verhaltenden, d. h. dem absoluten Erkennen, denn es ist nur dessen Wesen. Alles Bewußtsein ist absolutes Erkennen nach der Seite des Formalen, denn allem Bewußtsein kommt als Wesen die absolute, apodiktische Selbstgewißheit in der absolut unendlichen Identität mit sich selbst zu. Alles

Bewußtsein als formales Erkennen ist daher absolut, aber auch nur absolut in der relativen Gestalt des Dieses, sofern es sich hier um menschliches Erkennen handelt. Sofern das Bewußtsein als formales Erkennen absolutes Erkennen ist, muß es auch als inhaltliches Erkennen absolut sein, soweit der Inhalt nur als formaler Inhalt, als Inhaltsrealität in Betracht kommt. Ein jeder Bewußtseinsinhalt erfaßt sich also apodiktisch gewiß als diesen bestimmten, bewußten Inhalt. Rein inhaltlich zeigen dagegen die Bewußtseinsinhalte die größte Verschiedenheit der Selbstgewißheit ihrer Selbsterkenntnis. Sofern aber eine rein inhaltliche Selbsterkenntnis, wenn auch in relativer Weise, Tatsache ist, so enthält sie damit die absolute inhaltliche Selbsterkenntnis als tiefstes Wesen. Der Inhalt, dessen inhaltliches Wesen absolutes Sichselbstbegreifen ist, der als Inhalt seine eigene inhaltliche, in der Selbsterfassung bestehende Form ist, heißt reiner Begriff. Der Begriff eines Inhaltes ist dieser Inhalt selbst, sofern er als Sichbegreifen seine eigene inhaltliche Form ist. Dem absoluten inhaltlichen Sichselbstbegreifen eignet die apodiktische Selbstgewißheit des Inhaltes als Wesen. Es wäre nun denkbar, daß alles absolute inhaltliche Sich-Erkennen nur in der Gestalt des relativen Sichbegreifens auftritt. Allein ebenso tatsächlich wie das letztere ist ein inhaltliches Sichbegreifen, dem die apodiktische Selbstgewißheit zukommt, das also in der Form der Einzelheit seiner Inhalte als Selbstbegreifen derselben absolut ist.

§ 20.

Das Erkennen ergab sich bisher rein formal als identisch mit dem Bewußtsein, rein material als identisch mit der reinen Inhaltlichkeit, die ihre eigene, inhaltlich sich begreifende Form ist. Es ergab sich ferner als das in doppelter Weise relativierte Absolute: einmal als rein formal relativiert in der Einzelheit seiner bewußten Inhalte, zweitens rein material relativiert in der relativen Selbstgewißheit seiner Inhalte. Das absolute

Wesen der Erkenntnis ergab sich als sich erkennendes Erkennen, dem die ihrer selbst gewisse Gewißheit eignet. Indem irgend ein Inhalt sich erkennt, dringt er rein formal, bloß im Bewußtsein als solchem, in seine absolute Objektivität restlos adäquat ein. Er ist im Bewußtsein als Tatsache da. Das absolute Wesen seines inhaltlichen Sicherfassens dringt in das tiefste absolute Wesen seiner Inhaltlichkeit ein. D. h., es ist nicht auf ihn als einzelne Inhaltlichkeit, sondern auf den absoluten, schlechthinnigen Inhalt in ihr, der das eine absolute Wesen aller Einzelinhalte ist, gerichtet. Im absoluten Selbstbegreifen erfaßt sich der Inhalt als Selbst, als Absolutes, also als Allgemeinheit in der Einzelheit. Diese Allgemeinheit drückt sich aber durch die Einzelheit aus und zwar nicht nur durch diese bestimmte Einzelheit des betreffenden Inhaltes, sondern durch alle möglichen Einzelheiten aller möglichen Bewußtseinsinhalte. Sofern der sich absolut erkennende Einzelinhalt sich als den absoluten, also schlechthin allgemeinen Inhalt erkennt, erfaßt er damit das tiefste Wesen aller realen und möglichen Bewußtseinsinhalte und damit seine wesensidentische Verbundenheit mit ihnen. Dieses Eindringen in das tiefste Selbst ist als Selbsterkenntnis eines Einzelinhaltes das Selbstzerstören der sich sprengenden Relativität. Indem der sich absolut erkennende Einzelinhalt sich als identisch mit allen möglichen Bewußtseinsinhalten erfaßt, vernichtet er damit auch ihr vereinzeltes Fürsichsein. Auch diese Vernichtung ist Selbstvernichtung der Relativität aller möglichen Bewußtseinsinhalte. Denn der sich absolut erkennende Einzelinhalt vernichtet die Einzelheit aller möglichen Inhalte dadurch, daß er in seinem tiefsten Wesen als tiefstes Wesen aller Inhalte deren Einzelheit aufhebt. Die Einzelheit aller Inhalte wird also durch ihr eigenes tiefstes Selbst, also durch sich selbst, aufgehoben. Dieses Sichaufheben der Einzelheit aller möglichen Bewußtseinsinhalte stellt sich als ihre Verbindung zur Allheit dar. Denn die Allheit als Einheit ist nicht das Eine als Eines unter Vielem, sondern als Schlechthinnigkeit,

also der adäquate Ausdruck des Absoluten. Das Erkennen ist also das innere, wesenhafte Verbinden der Einzelnen zur All-Einheit. Die Art und Weise, wie das Erkennen bei diesem Verbinden verfährt, ist durch die Natur des Begreifens gegeben und heißt seine ihm wesens-immanente Methode. Das Erkennen als schlechthin nur auf sich selbst gerichtetes Selbsterkennen, ist sein eigener fundamentaler Ausgangspunkt. Seine ihm wesensimmanente Methode besteht daher in dem Hinwirken des Erkennens als Subjekts auf sich selbst als Objekt, d. h. in der Causalmethode.

Sofern der sich selbst begreifende Begriff das Wesen des Erkennens ist, dürfen wir uns nicht darauf beschränken, aus dem Wie der Erkenntnistatsächlichkeit das Wesen des Begreifens zu erfassen, sondern es muß geprüft werden, was das Zeugnis des Erkennens über sich selbst, was das Begreifen in seiner Sprache über sich aussagt, d. h. was die rein begriffliche Bestimmung über sich urteilt. Der reine Begriff als solcher ist reines Sichbegreifen, das dadurch sich selbst setzt und besitzt. Durch dieses Sichsetzen unterscheidet der reine Begriff seine Gesetztheit als Form von sich als Setzendem, als reinem inhaltlichem Wesen. Allein er als Form ist er selbst, ist Wesen. Daher ist sein Wesen als reines Wesen seine eigene Voraussetzung in Bezug auf sich als Form und Inhalt. Als seine eigene Voraussetzung beruht der Begriff nur auf sich und verhält sich fundamental zu sich selbst. Als Wesen, das sich selbst als seine Realität erschafft, ist der Begriff fundamentales Wesen, als Wesen, das seiner eigenen Wesenhaftigkeit varusgesetzt ist, stellt er sich als sich fundamental zu sich selbst verhaltendes Fundament, als sich selbst sich voraussetzende Voraussetzung dar.

Die rein begriffliche Bestimmung des reinen begreifenden Erkennens liefert also dasselbe Resultat, wie die Erforschung des Erkennens in seiner Tatsächlichkeit. Das Erkennen ist das Absolute, das als Subjekt sich als Objekt setzt und zwar als Ob-

jekt, das absolute Form des absoluten Inhaltes ist. Also ist das Erkennen als sein eigenes Fundament identisch mit dem im vorigen Kapitel gefundenen absoluten Fundament, das sich im Erkennen als dessen absolutes Fundament erwiesen hat. Die in seiner Selbstobjektivierung bestehende Methode des Erkennens hat sich zugleich als identisch mit der Selbsterschaffungsweise des absoluten Fundamentes ergeben. Als die ihre eigene, inhaltlich innerliche Form bildende Innerlichkeit, die im Bewußtsein als solchem ihre absolute Objektivität hat, ist das absolute Erkennen identisch mit dem Absoluten als Idee.

§ 21.

Von dem nun festgestellten Fundamente aus kann nun eine übersichtliche Darstellung des Bewußtseins als der Summe einzelner, bewußter, innerlich wesenhaft untereinander verbundener, auf ein Einzel-Ich bezogener Inhalte erfolgen. Die schöpferische Quelle dieses Bewußtseins ist der absolute, gegen sich selbst gerichtete Gegensatz, der sich durch seine absolute Selbstvernichtung in seine absolute Realität setzt. Diese ist das Produkt seiner absoluten Selbstrealisierung. Sofern die letztere das Selbsterschaffen durch das Selbstzerstören ist, enthält sie den Durchgang des Selbst von sich als absolutem Beisichsein durch alle Stadien der Selbstentäußerung zum absoluten Gegenpole hin, zum Selbst als absolutem Selbstverlust.

Allein sofern dieses Ende als Selbst immer identisch mit dem Anfang ist und dieser als das Selbst, welches sich durch den Selbstverlust erschafft, identisch mit dem Ende ist, so ist nicht etwa der absolute Selbstverlust Produkt des Hindurchgangs des Selbsts durch alle Stadien des Sichverlierens, sondern diese ganze Bewegung verhält sich gleicherweise zum Ende wie zum Anfang als zu ihrem Subjekt und Träger und ist nur in und mit der Identität des Selbsts und seiner Vernichtung, nicht aber als reale Seite des absoluten Gegensatzes, gegeben. Die Realität des absoluten Gegensatzes ist

also die Realität der absolut unendlichen Relationsfülle, aber nur, sofern diese Fülle absolute Realität, d. h. Schlechthinnigkeit ist, d. h. sofern sie nur als die einfache Schlechthinnigkeit des absoluten, realisierten Gegensatzes gegeben ist. Diese absolute Relativität enthält aber in ihrem Wesen die akzidentale, d. h. relative, als zahlenmäßige absolute Vielheit auftretende Existenz als adäquate Daseinsweise in sich und zwar so, daß sie schöpferisches Prinzip derselben ist. Tritt nun die absolute Relativität in und mit dem absoluten Gegensatze und als mit diesem Identisches in die Realität, so wird sie damit reales schöpferisches Prinzip im absoluten Gegensatze, in welchem sich derselbe auf seine Fortentfaltung im akzidentalen, relativen Sein bezieht. Die Notwendigkeit der Akzidenzienschöpfung ist als Wesen eines auf akzidentale, relative Existenz gehenden Schöpfungsprinzipes nur akzidentale, relative Notwendigkeit, die real nur Möglichkeit ist. Die reale Möglichkeit hat als akzidentale Notwendigkeit die Bedeutung, daß die Akzidenzien so erschaffen werden, daß sie relativ notwendig sind, daß sie also so — und nur so — in ihrer Realität im Sein beruhen, daß sie akzidental nur in und auf sich beruhen, daß also das akzidentale Sein unvergänglich ist. Das Absolute ist das schlechthin Eine, also ist Sein und Inhalt in ihm identisch. Das Relative jedoch ist das absolut Viele, in seiner Fortentfaltung legt sich also das Absolute in die absolute Vielheit und Auflösung auseinander. Zunächst gehört im Einzel-Ich die reine Ichheit dem Absoluten, die Ichheit als nur auf das Sein bezogen, sowie die Einzelheit dem Relativen an. Hierin zeigt sich bereits das durch das Wesen des Relativen gegebene Relationsprinzip, das Prinzip der Vielheitsrealisierung in der Trennung. Dieses Prinzip beruht, wie alles Relative, auf dem Absoluten, indem es nicht in sich die Arten der Scheidung festsetzt, sondern nur eine Trennung der im Absoluten als völlig identisch vorhandenen Wesensseiten des Absoluten vornimmt. Zunächst also wird das Sein von seinem Wesen

geschieden. Als geschieden von seinem Wesen kann nun das Sein jedoch nicht mehr in verschiedene Seinswesen zerlegt, also überhaupt keiner wesenhaften Teilung mehr ausgesetzt werden. Es wird daher nur rein äußerlich geteilt, indem seine einfache Einheit in die absolut unendliche Vielheit einzelner Seiender aufgelöst wird, denen die Einzelheit rein äußerlich zukommt. Inhaltlich geht die Trennung dagegen durch inhaltliche, d. h. innerliche Verschiedenheit vor sich. Zunächst wird der eine absolute Inhalt in seine sechs Phasen auseinandergelegt, indem diese als Inhalte verschiedenen Wesens sich gegeneinander unterscheiden. Im Absoluten ist der Inhalt in seiner Beziehung auf sich als reinen Inhalt und seiner Beziehung auf sich als realen Inhalt identisch. Im Relativen scheiden sich jedoch diese beiden Seiten des absoluten Inhaltes in rein materiale und formale Inhalte. Nach diesen beiden Seiten hin werden die sechs Phasen des absoluten Inhaltes in weitere wesenhafte Verschiedenheiten zerlegt, sodaß zwar alle Inhalte einer Phase einerseits deren Wesen tragen, andererseits sich wesenhaft untereinander unterscheiden. Die formalen Inhalte andererseits werden als verschiedene Wesensformen sowie endlich als Vielheit von Einzelinhalten von einander unterschieden, sodaß hierin der absolute Inhalt nach seiner Seite als einfache Einheit, wie als eigentliches, reales Wesen aufgelöst wird. Nur die materiale Auflösung des Absoluten kommt für das Bewußtsein in Betracht. Denn das Einzel-Ich, auf das es sich bezieht, ist selbst nur eins vom endlos vielen Seienden, in welches sich das Absolute aufgelöst hat, während das Bewußtsein des Einzel-Ich nur *ein* Einzelbewußtsein, dagegen eine rein inhaltliche Fülle von Einzel-Inhalten ist. Die Selbstauflösung des Absoluten ist nicht etwa so aufzufassen, daß sich das Absolute nur noch im aufgelösten Zustande befindet, eine Deutung, welche den radikalen Widersinn in die vorstehende Auffassung tragen würde. Vielmehr besteht das Absolute als Absolutes und an

ihm, ihm inhärierend und sein Wesen ausdrückend, das absolut Relative oder das völlig in sich aufgelöste Absolute.

§ 22.

Das die akzidentale Realität bewirkende, schöpferische Wesen ist nicht als inneres Sichvermindern des Absoluten aufzufassen, indem es gewissermaßen die Akzidenzien von sich abzöge. Die Akzidenzien entstehen allerdings aus dem Absoluten, sind jedoch diesem gegenüber eine niedrigere Wesenhaftigkeit, die unmöglich weder das Absolute durch ihr Heraustreten aus demselben vermindern, noch andererseits dasselbe durch ihr Hinzutreten zu ihm vermehren kann. Der absolute Gegensatz als Schöpfer der Akzidenzien ist zwar im Absoluten identisch mit allen Seiten desselben, kommt jedoch in Bezug auf das Relative nicht als absolutes Sein, sondern als Selbstbeziehung desselben auf sich, und als solche auch nicht ihrem absoluten Wesen nach in Betracht, sofern dasselbe auf sich als Absolutes weist, sondern nur, sofern dasselbe auf sich als sich fortentfaltendes, schöpferisches Wesen gerichtet ist.

Das Wesen der realen Existenz ist die absolute Notwendigkeit, das Wesen der akzidentalen Existenz die relative Notwendigkeit. Die relative Notwendigkeit als schöpferisches, die akzidentale Realität bewirkendes Wesen ist die reale absolute Möglichkeit. Das Absolute als Möglichkeit setzt sich also in das akzidentale Sein um. In der Tat ist die Möglichkeit für das Vorhandensein eines jeden Akzidenz mit dem Eintritt desselben in die Realität erschöpft: es kann nicht noch einmal als dasselbe erschaffen werden, wohl genaue Duplikate von ihm, nicht aber es selbst.

Das Absolute als absolute Möglichkeit ist Ursache. Ihr Wirken bedeutet Selbstentäußerung. Die absolute Möglichkeit ist aber als im Sein ruhend schon, in Bezug nur auf sich, rein entäußertes Selbst. Die Entäußerung des entäußerten Selbst ist daher die Beziehung der Möglichkeit zur Wirklich-

keit, die Rückkehr des entäußerten Selbst zum wahren Selbst. Sie findet in der Beziehung des Akzidentalen auf das Reale, in der reinen Inhärenz ihren Ausdruck. Die Rückkehr der selbstentäußerten Möglichkeit aus der Realität, aus der sie als selbstentäußerte, d. h. aufgehobene Selbstentäußerung ihre wirkende Kraft schöpft, zu sich selbst als realisierter Möglichkeit ist dann in der akzidentalen Realität vollzogen. Aus dieser Analyse ergibt sich, daß das eigentliche Wirken der absoluten Ursache des Akzidenz im Sein liegt.

Sofern das Prinzip der Relation die Auflösung des Absoluten ist, das Selbst des Relativen also im Absoluten ruht, so ist die Richtung des Relativierens durch die Seiten des Absoluten vorgezeichnet, sofern sie eine Auseinanderlegung dieser Seiten ist. Die Seiten des Absoluten bilden also Richtlinien, deren jede als Seite des Absoluten das ganze Absolute ist und die alle im Absoluten rein identisch, getrennt dagegen nur in ihrer auf das Relative gezogenen Richtungsart sind.

Die reale Möglichkeit ist als Seinsweise Träger der realen, inhaltlichen Möglichkeit. Als solche ist die absolute Möglichkeit schöpferische Quelle für den akzidentalen Inhalt. Das Absolute ist also nach Form und Inhalt Schöpfer und Richtungsgeber des Relativen. Sofern die Relation Sein vom Wesen scheidet, kann die Seinsrelation als vom Inhalt völlig geschieden das Absolute nur rein äußerlich relativieren. Diese Relation erfaßt das Absolute zwar nur als Seinswesen; dieses jedoch, nicht innerlich, sondern rein äußerlich im Dieses relativiert, leuchtet in völliger Deutlichkeit durch seine inadäquate Gestalt hindurch. Die reine Ichheit, als reines Wesen leuchtet also durch ihre Vereinzelung hindurch, erfaßt sich bewußt jedoch nur als das Absolute als Seinswesen. Diese in der Seinsrelation, die nur das Absolute als Sein faßt, begründete Selbstdarstellungsart des absoluten Ichs wurde vorher nur konstatiert und ist jetzt erst begriffen. Auch die Losreißung der inhaltlichen Relation vom Sein, ferner ihre Trennung vom

absoluten Inhalt durch innere, wesenhafte Relativierung desselben ist damit in den begreifenden Gedanken eingeführt.

Diese Erörterung, die zugleich mit der Erklärung der Bewußtseinsentstehung auch das Werden der Allheit als Selbstrelativierung des Absoluten durch eine Fülle von Seiendem erklärt, war notwendig, weil sie durch die Feststellung der Wesensidentität des Ichs mit allem Seienden das Zustandekommen eines adäquaten, zwar dem Ich angehörigen, aber das Nicht-Ich erfassenden Begreifens erklärt. Eine weitere Ausführung der Kosmologie erforderte eine noch weiter getriebene transzendentale Analyse des absoluten Subjekt-Objektes und gehört nicht hierher.

§ 23.

Sofern das Relative Selbstdarstellung des Absoluten und dieses also das eine, tiefste Wesen alles Relativen ist, hängt das Bewußtsein in allen seinen Inhalten aufs engste zusammen. Sofern die Bewußtseinsinhalte auf das Absolute als ihr tiefstes Wesen und damit auf ihre Einheit im Absoluten gerichtet sind, heißen sie Erkennen. Das Erkennen ist also niemals die Selbstbeziehung des Relativen nur auf sein relatives Wesen, sondern stets Hinweis auf das Absolute. Sofern die Beziehung des Absoluten auf das Relative Causalität ist, so ist die Verbindung aller Relationsinhalte untereinander nur insofern Causalität, als sie sich alle auf das Absolute als ihr gemeinsames Wesen, nicht aber, sofern sie sich nur als Relationen aufeinander beziehen. Die Methode des Denkens ist Causalität als immanente Methode des Bewußtseins in der inneren Verkettung seiner Inhalte. Sofern die Methode des Denkens, als auf das Absolute gerichtet, dessen Wesen an sich tragen muß, ist sie innere, d. h. sich kausal-methodisch zu sich selbst verhaltende Methode. Als solche ist sie die innere Dreieinigkeit dreier Methoden, die aber geschieden verlaufen müssen, sofern das Denken samt seiner immanenten Methode im Reiche und

auf dem Boden des Relativen sich abspielt.*) Die erste Kette geht als Anschauen vor sich, das in sich ein innerliches Erleben der Bewußtseinsinhalte ist. Die zweite Kette verläuft als Eingehen der ersten Reihe in die inhaltliche Form des Begriffes. Die dritte Kette ist die innere Einheit der beiden ersten in der Intuition. Das Wesen der ersten Causalreihe ist ein Anschauen des Inneren seiner Inhalte, das, soll sich ihm nicht das Innere unter der Hand in ein Aeußeres verwandeln, von innen her aus dem Innern des Inhaltes selbst quellendes, ihn erlebendes Anschauen ist. In diesem so angeschauten Inhalte erblickt sich das erkennende Subjekt selbst als Subjektivität. Der Inhalt in seiner ganzen, bewußten, d. h. subjektiv-objektiven Vollständigkeit zielt nur auf dieses sein inneres Subjektswesen, auf die reine Subjektivität als seine Quelle. Aber die Subjektivität hat sich in dem betr. Inhalte noch nicht zur Objektivität vollendet, denn die ganze Objektivität desselben, die als sein Bewußtsein vorhanden ist, zielt nur auf seine reine Subjektivität. So ist in diesem Erleben der erlebte Inhalt die zur Selbst-Objektivierung drängende Macht.

Diese Causalreihe zeigt sich in ihrem Causalwesen als Beziehung eines bewußten, d. h. als subjektiv-objektives Resultat auftretenden Bewußtseinsinhaltes in seiner Wesenstotalität auf sich als Ausdruck der reinen, erst sich zu vollenden strebenden Subjektivität und als Zusammenhang von Bewußtseinsinhalten, der in der Gemeinsamkeit dieser, auf ihr eines, tiefstes Wesen weisenden Beziehung wurzelt. Die erste Kette der absoluten Methode verhält sich subjektiv zu der zweiten.

*) Anmerkung. In folgendem ist nur das rein formal-kausale Wesen einer jeden Reihe, das in der bewußten Subjekt-Objektivität ihrer Inhalte besteht, zur Ausführung gelangt. Die obige, den inneren Kausalzusammenhang des inhaltlichen Wesens der in jeder Reihe auftretenden Inhalte betreffende Bemerkung wird aus praktischen Gründen erst am Schlusse der Arbeit ausgeführt, weil letztere dann als Illustration dienen kann.

Diese besteht in Inhalten, die in ihrer bewußten Wesenstotalität auf das Subjekt als reine Tätigkeit als auf ihr tiefstes, gemeinsames Wesen hinweisen. Subjektiv verhält sich die erste Kette zur zweiten, sofern die erste ihrer absoluten Bedeutung nach auf das reine Subjekt, die zweite auf dasselbe als reine Tätigkeit sich bezieht. Dieser absolute Zusammenhang drückt sich im eigentlich methodischen Wesen der absoluten Methode dadurch aus, daß die Inhalte der ersten Reihe die sich in der reinen Tätigkeit des Sichbegreifens befindenden Inhalte der zweiten Reihe bilden. Die reine Tätigkeit als das Selbst im Selbstverlust, bildet das inhaltliche Wesen der zweiten Causalreihe, sofern in ihr ein völliges, auf das Selbstbegreifen als Ziel gerichtetes Sichauflösen und wieder-Zusammensetzen der hier auftretenden Inhalte stattfindet. Dieses Auflösen und Zusammensetzen ist auf das Selbstbegreifen gerichtet und als solches ein Eingehen der Inhalte in den Begriff. Es findet somit in Urteilen analytisch und synthetisch diskursiven Charakters statt. Diese Causalreihe erweist sich als Causalität, sofern die in ihr auftretenden Inhalte als bewußte, totale Inhalte durch ihre inhaltliche Innerlichkeit auf sich als Ausdruck der rein tätigen Subjektivität, welche die betr. Inhalte erschaffen hat, hinweisen.

Die dritte Causalreihe erweist sich als kausal und zugleich als absolut mit den beiden vorigen Reihen verbunden, sofern die in ihr auftretenden, durch ihr tiefstes gemeinsames Wesen innerlich verbundenen Bewußtseinsinhalte durch ihre inhaltliche Subjekt-Objektivität die Causalität darstellen, in welcher das absolute Subjekt als reiner Inhalt als ihr tiefstes Wesen sie erschaffen hat, das absolute Subjekt, das in seiner reinen und selbstentäußerten Gestalt das tiefste Wesen der beiden vorangegangenen Causalreihen bildete. Rein methodisch findet der innere Wesenszusammenhang der dritten Kette mit den beiden andern darin seinen Ausdruck, daß die in der ersten Reihe sich zum Selbstbegreifen rein subjektiv verhaltenden, in der

zweiten Reihe dasselbe verwirklichenden Inhalte in der dritten Reihe als sich völlig begriffen habende Inhalte auftreten, sodaß die dritte Causalkette die Resultatseinheit der ersten und zweiten bildet. Als solche ist die dritte Reihe dem Wesen ihrer Inhalte nach das in sich vollendete Sichbegreifen derselben, die intellektuelle Anschauung, die rein spontan sich erschafft und rein rezeptiv sich durch sich empfängt, das begreifende Erleben oder die spekulative Erfahrung.

In der ersten Reihe haben die Inhalte ihr relatives Wesen noch nicht im Selbstbegreifen als in sich aufgehoben und nur auf das Absolute weisend dargestellt. Sie drängen erst danach, sich zu erfassen. In der zweiten Reihe sind die Inhalte tätig dabei, sich zu erkennen. Hier ist dem Relativen der größte Spielraum gelassen. Denn um sich aufzuheben, stellt sich die relative Gestalt in ihrem vollkommenen Wesen als bis in die tiefsten Tiefen gehendes Auflösen und Zusammensetzen dar. Hier ist der Tummelplatz, auf dem das Unsichere und Falsche sein Wesen treibt, indem die auflösende Relation als Darstellung des im Zustand des Selbstverlustes befindlichen absoluten Subjektes ihre Trennung bis zur Auseinanderreißung der Selbstentäußerung und ihres im Selbstgewinn liegenden Zieles treibt, sodaß die Selbstverlorenheit dauernd und ihr eigenes Ziel wird, indem sie nun auf sich selbst ruht. Indem das Relative einerseits Darstellung des Subjektes als reiner, auf den Selbstgewinn gerichteten Tätigkeit, andererseits auf die restlose Selbsterfüllung zielende schöpferische Selbstentäußerung des absoluten Resultates ist, so ist die Losreißung des Subjektes vom Subjekte zugleich ein durch das innerste Wesen des Relativen selbst widerlegtes, inhaltliches Sichtrennen vom Subjekte und ein Hinweisen auf sich als Selbstzweck und Ziel. Hiermit ist das Wesen des Irrtums und seine Möglichkeit erkannt.

Die dritte Causalreihe zeigt sich jedoch dem Wesen ihrer Inhalte nach als das reine, in sich vollendete Resultat der

absoluten Methode. Denn der reine Begriff ist das Relative als völlig sich selbst erkennend und damit sich nur auf das Absolute als klare, durchsichtige Darstellung desselben beziehend. Der reine Begriff ist damit die schlechthinnige Selbstzerstörung des Relativen, welches sein Selbst völlig aus sich hinaus in das Absolute hineinlegt. Mit dem Begriff irgend eines Etwas ist nicht gemeint, was irgend eine subjektive Form des Auffassers über denselben aussagt, sondern was das immanente tiefste Wesen der Sache selbst ist. Der Begriff als reiner Begriff ist also reines Sichaufheben alles Relativen an ihm, seiner Bewußtseinsvereinzelung, seiner für ein Einzelsubjekt gültigen Auffassungsform, und reines Hinausdringen über die eigene Relativität in das absolute Wesen seines Inhaltes, der in ihm sich in seiner absoluten Wesenstiefe erfaßt, sich als Ausdruck des absoluten, sich schlechthin erkennenden Subjekt-Objekts, des absoluten Resultates, weiß.

§ 24.

Im Bewußtsein rein als solchem hebt sich die Relativität durch die Aeußerlichkeit seiner Einzelheit und dadurch, daß alles Sein als solches Sein eines Inhaltes sein muß, nach ihrem, in der Vereinzelung und der Scheidung des Seins vom Inhalt — in der bloßen Seinsdarstellung des Absoluten — bestehenden Charakter auf.

In der Relativierung des absoluten Inhaltes scheidet sich derselbe in die rein formalen, d. h. auf ihre Realität sich inhaltlich beziehenden Inhalte und diejenigen, welche sich inhaltlich nur rein material auf ihre eigentliche, inhaltliche Innerlichkeit beziehen. Die ersteren heben ihre Relativität durch den reinen Hinweis auf das Absolute in der absoluten Methode der Selbsterkenntnis auf. Dadurch weist der relative Inhalt auf die absolute Form als sein eigenes Wesen hin und hebt damit die durch die Relation bewirkte Trennung von Sein und Inhalt auf, sofern der relative Inhalt zum Hinweis auf

den absoluten, sich als identisch mit dem Sein auf dasselbe beziehenden, so die absolute Form in sich selbst besitzenden Inhalt wird.

Daß der reine Begriff absoluter Hinweis auf das Absolute ist, hat die Bedeutung, daß in ihm sich das Relative als Formalinhalt in seiner Relativität aufhebt und dadurch soweit auf das Absolute weist, als es seiner immer relativ, formalinhaltlich bleibenden Natur möglich ist. D. h., das Relative weist absolut als solches auf das Absolute hin und erfaßt es damit zwar als sein tiefstes, aber mit seiner Relativität nicht identisches, sondern tiefer, als diese, liegendes Selbst. Das Relative zerstört sich also absolut in sich, aber nur als Relatives.

Im Resultat ihrer Methode stellten die relativen Formalinhalte durch den Hinweis auf das Absolute ihren Zusammenhang mit dem reinen Sein wieder her, ebenso aber ihre Identität mit der rein materialen Inhaltlichkeit; denn als Formal-Inhalt weist das Relative auf die reine Inhaltlichkeit. Während das Relative im reinen Bewußtsein vom Standpunkt der Seinsrelation ausgeht, hat es im Formalinhalt seine Basis in der Relation des Absoluten als Real-Inhaltes. Als relativer Material-Inhalt dagegen weist die Relation durch ihren Hinweis auf das Absolute auf ihre Identität mit dem reinen Sein und reinen Formalinhalt hin, indem sie vom Standpunkt der Relation des Absoluten als reinen Material-Inhaltes ausgeht. Die Identität mit Sein und Fomalinhaltlichkeit findet darin ihren Ausdruck, daß Bewußtsein und inhaltliche Form des Inhaltes in der eigentlichen Inhaltlichkeit desselben aufgehen, indem sie sich innerlich inhaltlich zu sich selbst verhalten. Nennen wir die Tätigkeit des Relativen, sich durch die Selbsterkenntnis zum reinen Spiegel des Absoluten zu machen, Denken, so ist das Bewußtsein rein formales, die formale, relative Inhaltlichkeit material-formales, die reine relative Inhaltlichkeit

rein materiales Denken, welches sich innerlich inhaltlich zu sich selbst verhält, also Denken des Denkens ist.

Hier begreift sich der reine Begriff als reinen Begriff und zerstört damit alles, was noch rein inhaltlich als unbegriffenes Relatives an ihm war. Denn war er vorher als rein formaler Inhalt adäquate Relationsdarstellung des Absoluten, so ist er's jetzt erst als formaler reiner Inhalt. Zugleich begreift er hier erst seine Selbsterfassung im Bewußtsein als dieser bewußte Begriff und hebt die hier in Bezug auf die reine Inhaltlichkeit gegebene Relativität durch ihre Selbsterkenntnis auf. Ebenso verhält es sich mit der reinen Methode. Sie wendet ihre eigene Methode, um sich zu erkennen, auf sich selbst an. Ueber das Denken, wie seine immanente Methode, denkt hier das Denken und wird hier erst reines Uebersichhinausgehen und damit reines Selbstzerstören des Relativen.

Das Denken denkt sich selbst mit der ihm immanenten Methode. War diese vorher als rein formal-inhaltliche Methode adäquates Erfassen des Absoluten durch das Relative, so wird sie jetzt zur formalen, rein inhaltlichen Erkenntnismethode und so auch nach der rein inhaltlichen Seite die adäquate Methode der Erkenntnis des Absoluten im Relativen.

Vom Standpunkt des absoluten Resultates aus gesehen ist das Absolute als Inhalt vollendetes Subjekt, als Form vollendetes Formen, reine Tätigkeit in der Realitätsvollendung, als Form-Inhalt reine Resultatsvollendung. In der Auseinanderreißung dieser Wesensseiten durch die Relation äußert sich die völlige, jegliches Methodischen ermangelnde Zufälligkeit des Relativen, das keine reale Notwendigkeit an sich, d. h. in seiner Selbstbeziehung, besitzt. In der Auflösung des Absoluten, als dem Werden des Relativen als solchen, kommt zunächst die Selbstbeziehung des Relativen zum Ausdruck, die sich als Regellosigkeit darstellt, indem sie vom Subjekt-Objekt erst das Sein, dann die Formal-Inhaltlichkeit, dann das rein

Inhaltliche abtrennt und auflöst. Dieses stellt sich im Wesen des Bewußtseins als einer Summe von Inhalten dar, die, durch eine inhaltliche Einzelform getragen, von einem reinen Einzelsein abhängen. In der Selbstbeziehung des Relativen auf das Absolute, die sich in seiner inneren Wiederzusammensetzung äußert, kann natürlich keine Methode gefunden werden, denn im Regellosen gibt es keine innere Methode: so regellos, wie es sich auflöste, fügt es sich wieder zusammen und empfängt nun erst vom Absoluten her seine Methode. Erst das Bewußtsein als Ganzes reiner Formen, Formalinhalte, Materialinhalte ist für die Selbsterkenntnis durch die absolute Methode empfänglich.

§ 25.

Das Bewußtsein als solches kann konstatierende Erfahrung, das erste Stadium der absoluten Methode kann reine oder erlebende Erfahrung, das zweite Stadium Urteilskraft und das dritte reiner Verstand oder spekulatives Erleben heißen. Sofern die absolute Methode nicht nur als bloßes Bewußtsein und formaler Inhalt, sondern auch als Material-Inhalt und damit als ihre eigene reine Inhaltlichkeit auftritt, heißt sie Vernunftmethode. Der sich selbst begreifende Begriff heißt Vernunft. Die rein material-inhaltliche Darstellung des Absoluten in der Relation ist nicht als Reihe aufzufassen, die neben dem reinen Bewußtsein und den Formal-Inhalten herläuft. Diese Material-Inhalte sind als rein materiales Wesen mancher formaler Inhalte gegeben, wie z. B. die Bewunderung das rein materiale Wesen desselben Inhaltes ist, welcher als rein formaler Inhalt die Beziehung des Bewundernden auf das Bewunderte darstellt. Die Widersinnigkeit ist nicht das Wesen des Akzidentalen; das Relative kann seine Auflösung nicht bis zur realen Trennung der materialen und der formalen Inhalte treiben, sofern ein reiner, d. h. inhaltlich formloser Inhalt nie inhaltlich einzelner, d. h. geformter Bewußtseinsinhalt werden

kann. Jeder Inhalt muß als solcher seine inhaltliche Formalität im Relativen, wo alles zerlegt auftritt, durch eine besondere inhaltliche Seite ausdrücken. Weiter aber kann die Trennung hier nicht getrieben werden. Wohl aber kann ein Inhalt als rein formaler Inhalt, z. B. als Zahl, auftreten, wenn er nur noch Inhalt bleibt! Denn er als Formal-Inhaltlichkeit beruht inhaltlich auf sich. Um diese, in einzelnen Inhalten auftretenden Unterschiede an sich handelt es sich hier nicht, sondern vielmehr um das allgemeine Wesen des Relativen, das, sich als rein formal, als formal-material, als rein material erkennend, auf das Absolute weisen soll. Als Hinweis auf das Absolute ist das material Relative als Totalität des Relativen inhaltlich auf sich selbst gerichtete Inhaltsrelation, also das Relative als formal, material-formal, material, inhaltlich auf seine Inhaltlichkeit gerichtet, so sich als Bewußtsein, wie als Bewußtseinsinhalt, als Wesenhaftigkeit begreifend und so das Absolute als Seinswesen darstellend. Die Vernunft ist also nicht Logik als Wissenschaft vom Denken, die als Einzelwissenschaft das Denken nur zum Gegenstand in äußerlicher Einheit mit demselben hat und es dadurch zu „einem" Objekt macht, auch nicht Psychologie als Wissenschaft vom Seelischen, von welcher das Gleiche gilt. Sondern sie ist als Denken des Denkens das reine Uebersichhinausdringen desselben, reines Erfassen des Absoluten als tiefsten Wesens des Relativen. So erfaßt die Vernunft das Absolute als das schlechthin Eine, das sich als Wesen der Relation in Richtungslinien auseinanderlegt. Diese treten als Denkgesetze oder Kategorieen und als regulative Ideeen auf. Die Kategorien sind: das Absolute als Subjekt, als tätige Identität, als Objekt, sowie als Relation. Weiter das Absolute als Freiheit, als Gesetz, als Gesetz der Freiheit, sowie als Möglichkeit.

Die regulativen Ideeen sind durch die sechs absoluten Inhalte gegeben. Die transzendentale Deduktion der Kategorieen und Ideeen ist im 1. Kapitel gegeben worden.

§ 26.

Die Vernunft als Uebersichhinausgehen des Denkens in sein tiefstes Wesen ist also dieses tiefste Wesen, das sich als Quelle des Denkens auf dasselbe bezieht. Die Vernunft als Idee und Kategorie ist konstitutives Element des Bewußtseins wie seiner Inhalte, ebensosehr aber, wie in der Kosmologie gezeigt wurde, schöpferisches Wesen der Allheit. Daher macht die Vernunft das Zustandekommen einer adäquaten Erkenntnis der Außenwelt in Denken und Erfahrung möglich.

Jede der Kategorieen und regulativen Ideeen bezeichnet, sofern sie alle im Absoluten eins sind, nicht einen Teil der Wirklichkeit, den sie beherrscht, sondern die ganze Wirklichkeit als eine Seite derselben. Ihr Verhältnis zu einander ist also nicht ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander. Sofern das Denken als Relation Produkt des Absoluten als Resultates ist, gibt also jede Kategorie dem unter ihr stattfindenden Denken vom Resultate aus sein Gesetz. Um jedoch das Denken als kategorisches Denken näher zu bestimmen, muß die Kategorieenlehre näher ausgeführt werden.

War die Vernunft konstitutives Element des Bewußtseins und seiner Inhalte als reale Möglichkeit desselben, so ist der Verstand nicht als reiner Verstand, sondern als absolute Methode überhaupt in all' ihren Phasen konstitutives Element des Bewußtseins und seiner Inhalte als akzidentale Wirklichkeit desselben. Vernunft ist das Wesen des Bewußtseins als reines Uebersichhinausgehen desselben. Verstand ist das Wesen des Bewußtseins, sofern dessen Uebersichhinausgehen doch noch immer als solches das Relative bleibt. Die Kategorie des Verstandes ist die Relation. Diese hat ihrer Natur nach die Vernunftkategorieen zu Oberkategorieen. Sie schließt sich denselben an, indem sie aus der Vernunftkategorie der Relation als realer Möglichkeit die Verstandskategorie der Relation als akzidentaler Notwendigkeit wird. Durch Kombination der Verstandeskategorie mit ihren Oberkategorieen löst sich die-

selbe in eine ganze Anzahl von Verstandeskategorieen auf. So entstehen durch Beziehung der Relation auf das Absolute als Resultats-Schlechthinnigkeit die Kategorie der Allheit, durch Beziehung der Relation auf die Allheit die Vielheit, durch Beziehung der Relation auf das Sein als Schlechthinnigkeit die Zahlkategorieen. Durch Beziehung der Relation auf die Kategorie der reinen Tätigkeit als reiner Selbstentäußerung entsteht die Kategorie der reinen, das Wesen der Selbstentäußerung als Trennung vom Ziele des Zusichkommens an sich tragenden und darin relativen Tätigkeit, die Kategorie der Zeit. Aus der Beziehung der Relation auf die absolute Selbstentäußerung in ihrer Beziehung auf das absolute Sein entsteht die Kategorie des Raumes als seiner selbst entäußerten und deshalb relativen, reinen Seins. Durch Beziehung der Relation auf das absolute Resultat als seienden Inhalt, wie zugleich auf die absolute Selbstentäußerung, entsteht die Kategorie der räumlichen Einzelsubstanz, der Materie, des Atoms. Durch Beziehung der Relation auf die Selbstentäußerung als Gesetz entsteht durch Trennung desselben von seinem Ziele, der Freiheit, das Naturgesetz, welches als getrennt von der Freiheit relativ ist. Diese letzten vier Kategorieen tragen die Aeußerlichkeit in der Selbstentäußerung als Wesen und können deshalb Anschauungsgesetze genannt werden. Als solche sind sie besonders das konstitutive Element für die akzidentale Realität der äußeren Erfahrung, die als raumzeitlicher Zusammenhang ausgedehnter, dauernder Dinge auftritt, welche die Träger naturgesetzlich geregelter Veränderungen sind. Hiermit kann die Erörterung über die Verstandeskategorieen geschlossen werden, da eine vollständige Ausführung derselben nur zur Fundamentierung der Kosmologie und Psychologie oder der Logik notwendig ist.

Alle akzidentale Wirklichkeit ist nur reale Möglichkeit. Alle Notwendigkeit im Akzidentalen ist also nur Notwendigkeit, sofern sich das Relative auf das Absolute nach seiner Seite als

Gesetz, nicht aber auf sich selbst bezieht. Und zwar liegt die Notwendigkeit nicht im Hinweis des Akzidenz auf die absolute Möglichkeit, sondern im Hinweis auf die absolute Wirklichkeit, aus welcher die absolute Möglichkeit ihre schöpferische Kraft und ihr Wirklichkeitswesen zieht.

Die Denknotwendigkeit wird also nicht durch die Verstandeskategorieen, sondern durch die Vernunftkategorieen erschaffen, und stammt auch im Reiche der Verstandeskategorieen aus der Beziehung derselben auf die Vernunftkategorieen als ihre Oberkategorieen. Sofern alle Vernunftkategorieen von dem absoluten Resultate, also dem Gesetz der Freiheit, ausgehen, wird der wahrhaft vernunftgemäße Gedanke formal stets denknotwendig sein, material aber reine inhaltliche Freiheit wenigstens enthalten können. Nur können, denn er muß die Freiheit nur enthalten, sofern er sich auf das Absolute als Subjekt und Subjekt-Objekt richtet. Allein das Denken ist Relation und segelt als solche stets unter den Flaggen der Verstandeskategorieen. Sobald es jedoch auf das Absolute geht, gelten diese an sich nicht mehr. Die in der Form der Verstandeskategorieen auftretende Denknotwendigkeit wird sich hier also dadurch als absolute Notwendigkeit erweisen, daß sie ihre verstandeskategorische, formale Notwendigkeit sprengt. Hier tritt der reine, sich begreifende Begriff auf, der alles Relative an ihm durch es selbst zerstört.

Von einem anderen Gesichtspunkte aus läßt sich das Bewußtsein in zwei Teile zerlegen: in das Aprioriſche und Aposteriorische. A priori ist alles das, was in seiner Denknotwendigkeit nicht aus der, niemals Allgemeingültiges, sondern nur für den einzelnen Erfahrungsfall Zutreffendes liefernden Erfahrung stammen kann. Als im Bewußtsein vorhanden ist auch das Aprioriſche stets Relation, als Allgemeingültiges jedoch nur die Beziehung derselben auf das Absolute. Das Aprioriſche bedeutet also das Absolute als das dem Bewußtsein schöpferisch Vorausgehende. Es ist also mit dem Hinweis des

Relativen auf das Absolute gleichzusetzen. Sofern das Absolute, als reiner Inhalt, einer wesenhaften Relativierung, als auf das Sein bezogener Inhalt und reines Sein jedoch einer nur äußerlichen Relation unterliegt, so tritt das Aprioriſche nur im Hinweis des Relativen auf das Absolute als Sein und Seinsinhalt, nicht aber als rein material-Inhaltliches, also in der Form des reinen Bewußtſeins und in Formalinhalten, nicht aber in reinen Materialinhalten zutage. Besonders charakteriſtiſch für das Wesen des Relativen iſt das Aprioriſche als ſynthetiſcher Satz, weil hier das reine Prinzip der Trennung als dennoch in höherer Einheit verbunden erſcheint.

§ 27.

Als regellos empfängt das Relative ſein herrſchendes und regelndes Selbſt vom Absoluten her. Dieſes iſt also konſtitutives Moment der in aller Regelloſigkeit des Auftretens einzelner Bewußtſeinsinhalte ſich findenden, nicht in der Selbſtbeziehung, ſondern im ſich zerſtörenden Ueberſichhinausdringen des Relativen gegebenen immanenten Methode ſeiner Beziehung auf das Absolute. Dieſe Methode findet ſich ebenſo als durch das Absolute konſtituiert, ſofern ſie in der zum Zwecke der Selbſterkenntnis des Relativen angewandten, zielbewußten Schöpfung von Inhalten als konſtitutives Moment der Zielbewußtheit auftritt. Das Absolute aber iſt Realität, die ihr eigener abſoluter Begriff iſt. Realität muß alſo als Weſensmoment der abſoluten Methode eignen. Dennoch ſcheint die Methode der bisherigen Ausführungen eine gefährliche Verwandſchaft mit den Begriffsſpekulationen der Hegelſchen Aera aufzuweiſen. Allein, es iſt ſchlechterdings unmöglich anders, als in Begriffen das begriffene Weſen einer Tatſache darzuſtellen. Und wenn die Tatſache nur ſtets dem Begriffe gegenüber ſein innerlich inhaltliches Subjektsweſen bleibt, das rein Begriffliche am Begriff nur als Form der Selbſtbeziehung des Tatſächlichen auftritt, ſo dient der Begriff nur zur Vertiefung,

nicht aber zur Aufhebung der Tatsächlichkeit. Der Begriff ist, richtig gebildet und fortgebildet, das adäquate Werkzeug der Wirklichkeitserkenntnis. Denn der Begriff ist nur Begriff, sofern er sich auf seinen Inhalt als absolute Wirklichkeit bezieht und sich mit seinem subjektiv gültigen Wesen als einzelner Denkinhalt völlig restlos in seinem, schlechthinnige Realität enthaltenden, reinen Inhalt verliert. Was ist der Inhalt „reine Wirklichkeit", nicht als begrifflich subjektive, nur ideal im subjektiven Einzelbewußtsein wirkliche Tatsache, sondern nur als das, was er wirklich als Inhalt enthält, denn anders als reine Wirklichkeit? Ist er mit der in ihm ausgesagten reinen Wirklichkeit nicht identisch, dann kann er sie schlechterdings doch nicht als sie, als eben diese reine Wirklichkeit, aussagen! Kant hat den Schluß von der Denknotwendigkeit auf die Wirklichkeit verworfen, und modern formuliert lautet dieses Dogma: eine apodiktische Notwendigkeit im Denken begründet nur eine hypothetische (also gar keine!) Notwendigkeit im Sein. Allein was ist denn dieses Sein, in welchem besten Falles nur eine hypothetische Notwendigkeit erreichbar ist, denn anders als ein Begriff? Apodiktische Notwendigkeit des Begriffs begründet nur eine hypothetische Notwendigkeit des Begriffs! Darauf läuft der Satz schließlich hinaus. Denn ein Begriff wird auf einen Begriff bezogen, nur daß man einmal das begriffliche Wesen, das andere mal das inhaltliche Wesen des Begriffes betont und ersteres durch letzteres kritisiert. Man hat das Sein ja gar nicht anders, als im Begriff, d. h. als begriffenes Sein, aufgefaßte Wirklichkeit! Das obige Dogma widerspricht sich im selben Atemzug, denn es erklärt apodiktische Notwendigkeit für hypothetische, oder aber es sagt gar nichts, weil es das Wesen des Begriffs nicht trifft. Etwas, das notwendig so oder so gedacht werden muß, enthält die Denknotwendigkeit eben als dieses Etwas, nicht aber als subjektiv gültiger Denkinhalt, nicht, sofern das Denken als subjektives Einzelfaktum in einem Subjekte auftritt, sondern nur, sofern es seine Zu-

fälligkeit selbst aufhebt und sich restlos in seinem allgemein gültigen, reine Tatsächlichkeit enthaltenden Inhalte verliert. Das Denken an sich braucht nicht kritisiert zu werden: es ist sich selbst die schärfste Kritik, denn es hebt für die Gültigkeit seines Inhaltes seine eigene Gültigkeit völlig auf. Hier scheint jedoch ein gewisser Zirkel vorzuliegen. Denn in und mit der Entstehung des Begriffes im Denken entsteht erst sein Inhalt, ruht also auf seinem rein begrifflichen, subjektiv-formalen Wesen. So scheint das Denken als Relation erst durch sich das Absolute zu erfassen und zu erklären, um dann durch das Absolute sich selbst zu fundamentieren und klarzulegen. Allein es ist eben das Wesen des Relativen, nicht in sich zu beruhen, sondern sein Selbst im Absoluten zu haben. In und mit seinem Auftreten als Relation ist das Relative schon auf das von Natur frühere Absolute als sein Fundament und wahres Selbst gegründet. Indem das Relative als Relatives sich erkennend, auftritt, erkennt es daher das Absolute als sein Fundament. Das Relative ist ja nichts als das Absolute in der vom Absoluten selbst als sein Ausdruck geschaffenen Relationsform. Weit entfernt also, daß wirklich das Relative erst von sich aus das Absolute erklärt und dann vom Absoluten aus sich selbst, zeigt es vielmehr schon sein Entstehen als ein Erschaffenwerden durch das sich in seiner Schöpfung auf relative Weise erfassende Absolute. Das Absolute, als das wahrhaft Reale an aller Realität, kann also nie Objekt des Begriffs sein, welches dieser sich erst erschafft. Vielmehr erweist es das Wesen des Begriffes selbst, daß sein Inhalt sein Subjekt ist, in dem, als Träger, der Begriff als Einzelform subjektiver Erkenntnis völlig aufgeht, damit über sich hinaus geht und so reine Selbstzerstörung wird. Also erschafft im Entstehen eines wahrhafte Realität besagenden Begriffes nicht der Begriff seinen Inhalt, sondern die wahrhafte Wirklichkeit ihren Begriff, indem sie sich mit ihm umkleidet und so Bewußtseinsinhalt wird. Und das geschieht, indem das im Begreifenden wie Begriffenen

als Wesen beider identische Absolute in seiner einen Relationsseite, dem menschlichen Bewußtsein, sich selbst nach einer andern Relationsseite, der Außenwelt, darstellt. So ist das Problem gelöst, wie dem Ich nicht angehörige Wirklichkeit zum Begriff des Ichs werden kann, zum Begriff, dessen Inhalt mit dem, was er besagt, identisch sein muß. Es ist völlig nebensächlich, wie und wann der betreffende Begriff entsteht. Denn sein Inhalt, als ein Allgültiges und Ewiges enthaltend, zeigt sich als völlig außer seiner Entstehung im Begriff, vor ihr ebenso, wie bei ihr, vorhanden. Wie aber kann ein ewiger, von seiner begrifflichen Entstehung schlechthin inhaltlich getrennter Inhalt völlig und restlos durch seine begriffliche Erschaffung, die zeitlich und zufällig ist, entstehen?

§ 28.

An zwei Beispielen sei das im vorigen Paragraphen ausgeführte Wesen des Begriffes näher erläutert. Der Begriff „das Absolute als Subjekt" enthält als seinen Inhalt die absolute sich fundamental zu allem, also allem Sein, verhaltende Fundamentalität, durch die alle Realität allererst zur Realität wird. Daß dieses Absolute als Subjekt nun auch außerhalb seines Begriffes im subjektiven Einzelbewußtsein wirklich alles, auch das Einzelbewußtsein und den in ihm gebildeten Begriff des Absoluten, fundamentiert, das steht durch das inhaltliche Wesen des Inhaltes selbst fest. Denn der Inhalt besagt die absolute Fundamentalität, die sich selbst fundamentiert.

Entweder also ist das Ausgesagte als sich selbst Fundamentierendes damit wirklich, oder aber der Inhalt besagt nicht mehr absolute Fundamentalität, die sich selbst fundamentiert. Denn der Inhalt besagt die absolute Fundamentalität als absolute, d. h. nicht nur im Bewußtsein vorhandene. Trifft der Inhalt nicht als wahr zu, so ist er nicht nur falsch, sondern vielmehr als der betreffende Inhalt gar nicht vorhanden und

nur eine Syntheſe verſchiedener widerſprechender Inhalte. Dieſes Konglomerat könnte jedoch nicht einmal den geringſten Schein eines auf ſich ruhenden Inhaltes bewirken: denn ſolch ein Schein würde ſchon dieſer Inhalt ſelbſt ſein. Alſo von hier aus kann keine Kritik einſetzen. Vielmehr iſt es zweifellos, daß der auf ſich ſelbſt ruhende Inhalt des abſoluten Subjekts wirklich als dieſer Inhalt exiſtiert. Denn ihn anzweifeln hieße ihn bilden! Wird dagegen der Inhalt des „abſoluten Subjektes“ als in der Wirklichkeit nicht vorhanden erklärt, ſo wird er als falſch erklärt, denn er beanſprucht als fundamental für alles vorhanden zu ſein. Wird er aber als falſch erklärt, trifft man ihn bereits nicht mehr. Denn ſeiner Natur nach beruht er abſolut, alſo auch ſeiner Wahrheit nach, nur auf ſich, denn er enthält die abſolute Wahrheit in ſich, er iſt nur der betreffende Inhalt, ſofern er real abſolut als ſeine eigene alleinige Vorausſetzung, als Schöpfer ſeiner eigenen Realität beſteht. Iſt er als ſolcher nicht vorhanden, dann iſt er auch als Inhalt nicht mehr vorhanden, denn er iſt der Inhalt des wirklichen Abſoluten; das beſagt ſchon der Inhalt „Abſolutes“. Außerdem, wenn der Inhalt „das Abſolute“ in ſeinem wirklichen Vorhandenſein angefochten werden ſoll, ſo muß man ihn doch, will man wirklich ihn kritiſieren und nicht irgend ein Nebelgebilde, indem man an ihm vorbeiredet, erſt einmal als ihn ſelbſt vor ſich haben und auffaſſen. Faßt man ihn aber als ihn, d. h. als abſolutes Fundament — denn das und nur das iſt der Inhalt — ſo ſetzt man damit ihn bereits als real, alſo auch der an ihm geübten Kritik gegenüber als fundamental voraus, hebt alſo eben durch die Kritik dieſe auf. Genau dasſelbe findet bei dem Inhalte „Subjekt“ in womöglich noch deutlicherer Weiſe ſtatt. Denn wird dieſer Inhalt durch die an ihm geübte Kritik als Subjekt wirklich adäquat aufgefaßt, ſo erklärt damit die Kritik, auf ihm zu baſiren, tötet ſich alſo ſelbſt. Stellt ſie ſich aber über ihn, ſo macht ſie ihn zum Objekte ihres Zweifels, ſodaß alſo „das“ Subjekt „ein“

Objekt geworden ist. Unter der Hand hat sich der angezweifelte Begriff durch den Zweifel in etwas ganz anderes verwandelt; und nicht mehr am Subjekt versucht die Kritik ihre Kräfte, sondern an einem ihrer Objekte, an einem Gebilde ihrer Phantasie.

Diese völlige Unerreichbarkeit für jegliche Kritik eignet jedem aprioriſchen Begriffe. Wie will die Kritik die Wahrheit ihres Inhaltes notwendiger gestalten, als die apodiktiſche Notwendigkeit, welche als Wesen dem Aprioriſchen zukommt? Und diese Unerreichbarkeit eignet demselben deshalb, weil der aprioriſche Begriff seine rein subjektive Begriffsinhaltlichkeit in seiner Beziehung auf seinen eigentlichen objektiven Inhalt aufhebt. Es handelt sich hier nur um letzteren, um das, was der Begriff wirklich besagt, nicht um sein inhaltlich-zufälliges Wesen, nicht um die zufällige, subjektive, im Einzelbewußtsein vorhandene Inhaltlichkeit, sondern um „das wirkliche Absolute als Subjekt".

Aus dem bloßen Vorhandensein des Subjektbegriffes ließe sich die ganze bisherige Abhandlung a priori deduzieren. Denn indem die schlechthinnige Subjektivität der Inhalt dieses Begriffes ist, bezieht derselbe seine ganze Begrifflichkeit, samt ihrem Inhalt, auf denselben als ihren Schöpfer, der sie in ihrem Zustandekommen überhaupt erst möglich macht. Der Inhalt erweist sich seinem Wesen nach als die Macht seines Begriffes, welche diesen selbst gebildet hat und ihn auf sich als seinen Schöpfer bezieht, nicht aber selbst begrifflich erschaffen ist. Denn ein Begriff, welcher einen Inhalt erschafft, der ihn samt seinem begrifflichen Inhalt erschafft, ist als bloß subjektiv-begrifflich vorhandenes Etwas eine völlig unvollziehbare Bildung. Das Denken erweist sich hier vielmehr als das reine Hinausdringen über die eigene Relativität, und, sofern dieses Hinausdringen doch das des Denkens ist, als das reine Erfassen des Absoluten als tiefsten Wesens des Denkens wie alles Relativen usw., usw.

Das zweite Beispiel soll ein aposteriorischer Begriff bilden, etwa der „100 Taler". Zweifellos mit Recht führt Kant aus, daß die als existierend gedachten 100 Taler schwerlich meinem realen Kassenbestande aufhelfen werden. Aber das will ja auch dieser Begriff gar nicht. Denn er bezieht sich so auf seinen Inhalt, daß dieser als nicht in und auf sich, sondern auf der aus Anschauung gewonnenen Erfahrung beruhender Inhalt auftritt. Besagt also der Begriff die Realität seines Inhaltes, so besagt er sie nicht als absolute, sondern aus der Anschauung zu gewinnende und durch sie gegebene Realität, d. h. als Realität, die als solche zwar nicht durch die Anschauung erschaffen, sondern ein reales Nicht-Ich ist, die aber als nur durch die Anschauung unmittelbar, begrifflich dagegen nur mittelbar erkennbar auftritt. Der Begriff 100 reale Taler bedeutet also 100 in ihrer Wirklichkeit durch Anschauung, die dem Begriff vorhergeht, erkannte Taler. Entspricht die Anschauung nicht dem Begriff, so zeigt sich dieser innerlich selbst als ein Konglomerat zweier äußerlich verbundener Inhalte, des Seins und der 100 Taler, die ohne inneren Grund mit einander verknüpft sind und nur deshalb den Schein der Richtigkeit erwecken, weil 100 wirkliche Taler und damit ihr Begriff wirklich möglich sind, das Wesen des Begriffs als eines die vorhergegangene Erfahrung postulierenden Inhaltes sich jedoch nur dem genaueren Zusehen zeigt. So richtig die Ausführungen Kants über diesen Begriff auch sind, so wenig sind sie geeignet, das nur hypothetische Gelten aprioriſcher Begriffsinhalte für die Wirklichkeit zu beweisen. Vielmehr ist es, wenn man Begriff als wahrhaftes, d. h. apriorisches Begreifen, also im eigentlichen Sinne des Wortes faßt, wie Hegel sagt, eine Barbarei, so etwas, wie 100 Taler, einen Begriff zu nennen.

Aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sich, daß die wahre, ewige Gültigkeit mit apodiktischer Notwendigkeit in sich tragende Erkenntnis in keiner Weise dem rein subjektiv-einzelbewußten Begrifflichen, sondern nur der eigentlich inner-

lichen Inhaltlichkeit des Gedankens zukommt. Es ist also falsch, aus einer Erkenntnis durch die Begriffsspekulation oder formale Logik zu sprechen, oder eine solche erlangen zu wollen. Inwieweit die Spekulation des 18. und 19. Jahrhunderts falsche oder wahre Begriffsspekulation ist, kann hier nicht nachgeprüft werden. Die transzendentale Deduktion des absoluten Fundamentes geht jedoch so vor sich, daß niemals das einzelsubjektiv Begriffliche, sondern nur das innere, inhaltliche Wesen, das Absolute selbst, zur Sprache kommt und nie bloßes Objekt des Begriffes wird, sondern stets sein, Tatsächlichkeit in sich als Wesen tragendes Subjekt bleibt. Sein, Inhalt, Objekt, Subjekt sind zwar Begriffe, aber Begriffe, die nichts als das tatsächliche, reine, sich selbst begreifende Wesen der Ichheitstatsache ausdrücken.

§ 29.

Es ist nun noch näher zu erklären, mit welcher Berechtigung die transzendentale Fundamentierung das Wesen des absoluten Seins als Seins eines Inhaltes in den angegebenen Inhalten wiederfindet und somit diese als absolute Inhalte des absoluten Seins erkennt. Wie am Schluß des § 25 ausgeführt wurde, gibt es keinen rein aprioriſchen Material-Inhalt.

So allgemein und ewig gültig, wie z. B. der Formal-Inhalt $3 \times 2 = 6$, so ganz als Einzel-Inhalt auf das Absolute weisend, so völlig aprioriſch, wird nie ein einzelner Material-Inhalt auftreten. Vielmehr sind alle Materialinhalte a posteriori und weisen nicht durch ihre Inhaltlichkeit rein apriori auf das Absolute hin. Alles Aposterioriſche jedoch erweist sich als solches als von Natur später, als das Aprioriſche, das es somit als das, dem gegenüber es später ist, voraussetzt. Sofern alles Aposterioriſche, als Relatives, Ausdruck des Absoluten sein muß, so sind zwar die reinen Materialinhalte aposteriorischer Natur, drücken aber eben dadurch das Absolute als ihr tiefstes, material-inhaltliches Wesen aus. Wenn es auch un-

möglich ist, durch einen Materialinhalt nur das Absolute auszudrücken, so ist es deshalb doch durchaus möglich, im relativen Wesen selbst dessen tiefstes Wesen, das Absolute, zu erkennen und so vom Sein und Inhalt aus die reine absolute Inhaltlichkeit zu erkennen. Am Absoluten mag zugleich hier das Wesen der kategorischen Logik, die an die Stelle der gebräuchlichen formalen Logik treten soll, erörtert werden. Nach der formalen Logik ergeben sich zwei formale Schwierigkeiten in der vorliegenden Auffassung vom Absoluten: einmal, wie kann das absolut Einfache das absolut Vielfache erschaffen, ferner wie kann das absolut Einfache in drei Stadien und gar sechs Inhalten, die doch alle nur das eine einfache Absolute sind, auftreten? Die Schöpfung des Vielfachen aus dem Einfachen unter ein und derselben Kategorie, der des Seins, gedacht, involviert in der Tat zwei Unmöglichkeiten: erstens kann kein Sein ein anderes erschaffen, zweitens kann ein seiend Unteilbares nicht reale Teile hervorbringen. Faßt man aber das Sein unter der Kategorie des Seins, das Akzidenz dagegen unter der des Relativen, so ist es klar, daß die höhere Existenz die ihm gegenüber niedrigere, die als höhere gefaßt eine Null ist, wohl erschaffen kann, denn der Abzug ist = 0, ist Schöpfung einer schechthin niedrigeren Existenzart. Ebenso ist die seiende Einheit der akzidentalen Vielheit gegenüber nicht gleichgeordnete, sondern wesenshöhere, übergeordnete Einheit. Die Vielheit der Stadien im Absoluten ist jedoch keine akzidentale Vielheit. Allein nur unter der Kategorie des Relativen gedacht, d. h. für das Denken, kommt dieses Prädikat dem Absoluten zu. Dagegen unter der adäquaten Kategorie des Absoluten, der sich die vorige Kategorie als ihrer Oberkategorie unterordnen muß, kommt die Vielheit dem Absoluten überhaupt nicht zu, sodaß hier dasjenige, was vorher als Vielheit erschien, sein wahres Wesen in der Eins nicht als Zahl, sondern als Schlechthinnigkeit, in der absolut unendlichen Einfachheit, findet. Eine jede Kategorie, unter der das Denken denkt, ist

eben Gesetz für das ganze Denken und schreibt ihm ihr Wesen vor; so findet man widerstreitende, aber dennoch für das ganze Denken geltende Gesetze, wenn man es nicht erfaßt, wie die niedere Kategorie beim Eintritt der höheren ganz in dieser aufgeht, indem sie durch sich nur das Wesen der höheren ausdrückt und an sich nur solange waltet, als die höhere schweigt. Will diese aber sich durch sich selbst ausdrücken, so schweigt der sekundäre Ausdruck. Als Denkgesetz ist jede Kategorie dem Denken gegenüber primär, aber im Verhältnis zu einander ist eine der andern übergeordnet. Sofern man wiederum die Kategorieen selbst unter der des Relativen denkt, unterscheidet man mehrere absolute, einander gleichgeordnete Kategorieen. Denkt man sie aber unter der adäquaten Kategorie des Absoluten, so gibt es nur eine, das Absolute selbst. Uebrigens ist, wenn auch noch in mangelhafter Form, die kategorische Logik von den tiefsten Denkern schon unbewußt angewendet worden. So scheut sich Spinoza nicht, der absoluten Substanz unendlich viele Attribute zuzuschreiben, und alle Lehren von Weltschöpfungen aus der einfachen göttlichen Ursubstanz laufen darauf hinaus.

Auch die im § 9 dargestellte Inadäquatheit der nur auf das Absolute als vorreales gerichteten Selbsterkenntnis desselben im Stadium seiner Realität erklärt sich durch die kategorische Logik. Unter der Kategorie der Relation, d. h. im Denken, wird die Kategorie der reinen Subjektivität als von den andern getrennte Urkategorie unter die wesensspätere Kategorie des absoluten Resultates gebracht, was natürlich ein inadäquates Verhältnis ergibt. Unter der reinen Kategorie des Absoluten fällt, in und mit dem Zusammenfallen aller Stadien des Absoluten in die reine Identität, auch die Inadäquatheit, die im Absoluten keinen Raum hat, fort.

Will man über die Kategorieen denken, so kann das naturgemäß wiederum nur unter irgend einer Kategorie geschehen. Das immanente Verhältnis derselben untereinander

ist als ein Verhältnis von Größen, die für den Gedanken konstitutiv, selbst also vorgedanklich sind, nicht mehr ein formallogisches, gedanklich-relatives Verhältnis. Ihrem Wesen nach sind alle Kategorieen und Ideeen das eine identische Absolute. Nur in Bezug auf das Denken, als zu ihren relativen Formen hinlaufend, teilen sie sich von dem einen Absoluten aus in eine Anzahl von Richtlinien und Gesetzen.

§ 30.

Das in der reinen, realen Innerlichkeit bei sich seiende Subjekt ist der Geist. Das Ich ist reines, geistiges Sein, das Bewußtsein als Summe einzelner Inhalte sein von ihm erschaffenes Akzidenz. Dieser Auffassung steht eine Hauptrichtung der modernen Psychologie feindlich gegenüber, die voluntaristische Experimentalpsychologie. Allein, wenn „subjektiv" und „innerlich" auch Begriffe sind, so ist es dennoch schlechthin zweifellos, daß diese Begriffe Namen für die rein seelischen Vorgänge sind. Eine experimentierende Methode wird nun in der Erforschung des Objektiven in den Seelenvorgängen Großes leisten können, allein das eigentlich Psychologische, das eigentlich seelische Wesen seelischer Vorgänge, wird ihr stets fremd bleiben müssen. Denn dieses Wesen ist rein subjektiv und innerlich, die Methode dagegen kehrt sich als Experiment nur gegen ein Objekt und ein Aeußeres. Was von Seiten dieser psychologischen Richtung der Selbstbeobachtungspsychologie vorgeworfen wird, trifft sie selbst: die seelischen Vorgänge verwandeln sich ihr, wie der Selbstbeobachtung, unter der Hand in etwas anderes, weil beide Methoden sie zu Objekten machen. Die Seelensezierung, ob durch Selbstbeobachtung oder Experiment gewonnen, bietet stets das gleiche unrichtige Bild: das Bild von äußerlicher Zusammensetzung und Scheidung einfacher, seelischer Größen, die in Gestalt von Gefühlen und Vorstellungen mannigfach qualitativ unter sich verschieden sind. Hat dieses Bild nicht eine, zum mindesten sehr wesensverwandte

Aehnlichkeit mit rein materialistischen Schilderungen der Entstehung physischer Gegenstände aus einer Atom- oder Elektronenzusammensetzung, die in chemischen und physischen Prozessen vor sich geht? Dabei stößt die Experimentalpsychologie selbst auf einen wesenhaften, unerklärlichen Rest in den seelischen Vorgängen, der gegenüber der bloßen Summe ihrer Elemente ein — man sollte glauben — rätselhaftes Plus bildet. Allein, gleichsam zur Feier des Geheimnisvollen an dieser Sphinx, wird dieses unerklärte Wesen als „schöpferische Synthese" unter die Urprinzipien des seelischen Geschehens aufgenommen, dadurch allerdings, als unerklärtes tiefstes Wesen, dem Begreifen so fern, wie möglich, gerückt.

Dagegen ist es völlig durchsichtig, wodurch die wirkliche schöpferische Synthese in den synthetischen Urteilen a priori und der Beziehung des Ichs auf seine Inhalte entsteht. Alle Synthese ist eine Analyse höherer Art, die aus der Identität der synthetisch verbundenen Glieder in einem höheren Dritten erfolgt. Bei der Ichbeziehung ist dieses Dritte der unbewußte Ich-Inhalt, bei den synthetischen Urteilen a priori die Kategorie der Subjektivität, unter der alles wahrhaft Seiende eins ist. Ferner ist es Tatsache, daß alles Bewußtsein a priori sein tiefstes Wesen in der Ichbeziehung sieht, und zwar in der Beziehung auf das Ich als Subjekt, d. h. schöpferischen Existenzträger der Bewußtseinsinhalte. Also in und mit der Realität der Bewußtseinsinhalte ist das wahre Sein des Ichs der Akzidentalität seiner Bewußtseinsinhalte gegenüber gegeben, das wahre Sein des Ichs, das als die Bewußtseinsinhalte überhaupt erst möglich machend, als das, worauf sich alle Bewußtseinsinhalte als ihren Wesensgrund a priori beziehen und so erst Bewußtseinsinhalte sind, nicht wiederum einer von ihnen sein kann.

Die Ichbeziehung soll rein logischer Natur sein. Allein jede logische Beziehung ist erst dadurch logische Beziehung, daß sie als auf das Ich bezogen und durch diese

Beziehung erst erschaffen auftritt. Ohne ihre Beziehung auf das Ich wäre sie keine logische Beziehung, denn sie wäre gar nicht vorhanden. Aber auch abgesehen von ihrem bewußten Dasein wird ihr rein logisches Wesen erst durch das reale Wesen der Ichbeziehung möglich gemacht. Denn alle logische Beziehung ist die Beziehung eines Objekts auf ein Subjekt. Diese Beziehung jedoch hat dann überhaupt nur Sinn und ist dann erst überhaupt nur möglich, wenn das, was sie besagt, nämlich nicht nur logische, sondern absolut reale Wirklichkeit, irgendwo als das Wesenselement aller Logik vorhanden ist.

Subjektive Natur der seelischen Vorgänge, sowie Realität des Ichs als eines geistigen Seins ist also nicht nur Ergebnis des begrifflichen Denkens, sondern entspricht auch der reinen Erfahrung. Die voluntaristische Experimentalpsychologie beansprucht also zwar, empirische Psychologie zu sein, liegt aber trotzdem mit der reinen Erfahrung im Widerstreit.

§ 31.

Von fundamentaler Bedeutung für die Moral als Wissenschaft ist das Problem der Freiheit. Es lautet: gibt es eine Causalität aus Freiheit, d. h. eine Causalität, die anstelle ihrer real hervorgebrachten Wirkung auch andere Wirkungen ebensogut hätte hervorbringen können? Die üblichste Antwort lautet: eine solche Freiheit gibt es nicht, denn eine jede Ursache hat ihre bestimmte Wirkung, jede andere Wirkung hat eine andere Ursache.

Die Polemik gegen die Freiheit erfolgt also vom Boden des Causalgesetzes aus. Dieses also birgt in seiner richtigen Auffassung die Lösung des Problems. Die Formulierung des Causalgesetzes lautet: „In und mit dem Eintreten der Ursache ist die Wirkung denknotwendig gegeben, in und mit dem Eintreten der Wirkung die Ursache denknotwendig aufgehoben." Zunächst ist es klar, daß der Grundsatz der Causalität ebensosehr Gesetz des Seins, wie Gesetz des Denkens sein muß, daß also

die prinzipielle Scheidung zwischen Realgrund und Erkenntnisgrund zu Unrecht besteht. Denn der Erkenntnisgrund, sowie das Causalgesetz als reines Denkgesetz, haben nur dann überhaupt Sinn, wenn sie, dem Wesen des Denkens entsprechend, nur Formulierungen der Realität, hier also des Seinsgrundes und der realen Causalität sind. Denn alles Denken ist Erkennen, alles Erkennen aber nur Erkennen, sofern es die Wirklichkeit erkennt. Ein Denken, welches nicht falsches oder wahres, jedenfalls aber irgend ein Erkennen ist, ist eine reine Fiktion. Denn alles Denken ist Beziehen eines Subjektes auf ein Objekt, d. h. Erkennen. Das Denken ist vielmehr im engeren Sinne das Erkennen als Urteilskraft, im weiteren Sinne das Erkennen als Verstand. Die Kategorieen sind als Denkgesetze nicht Spezialgesetze für das Denken, sondern als Gesetze des Erkennens *auch* Gesetze des Denkens.

Wenden wir uns nun wieder obiger Formel zu, so fällt es zunächst auf, daß bei aller Richtigkeit derselben nach ihr eigentlich gar keine Causalität eintreten könne, denn ihr Eintritt ist zugleich der Eintritt ihres Aufgehobenwerdens. Die Formel muß also so gedeutet werden, daß Ursache und Wirkung zeitlich zusammenfallen und die Priorität der Ursache vor der Wirkung nur eine natürliche ist, daß ferner das Aufheben der Ursache und das Eintreten der Wirkung nicht unter den gleichen Kategorieen gedacht wird.

Sofern alles gewordene Sein als solches das Resultat seines Werdens, die seiende, zur Vollendung gelangte Gestalt desselben ist, so ist zwar vom Standpunkt des Seins aus, d. h. unter der Kategorie des Objekts, das Werden nur als Sein da, vom Standpunkt des Werdens dagegen, d. h. unter der Kategorie der reinen Tätigkeit, ist alles Sein nur da, sofern es fortwährend wird, sofern das Werden in ihm nicht aufgehoben ist.

Ferner ist es klar, daß bei obiger Formulierung des Causalgesetzes die Ursache nur als Verursachen, d. h. als Ur-

sache, sofern sie rein wirkend auf ihr Resultat bezogen ist, in Betracht kommt. Sofern nun alles Werden nur das Werden seines Seins und alles Sein das völlig notwendige Resultat seines ganzen Werdens ist, hat hier die Freiheit keinen Platz. Allein die obige Causalformel ist unvollständig. Denn die reine Ursache tritt nicht nur als reines Verursachen, sondern vielmehr diesem gegenüber als wesensfrüherer, reiner Urgrund auf. Dieser Urgrund, als Fundament seiner selbst, als sein eigener Schöpfer, kann als die Antinomie der reinen Vernunft bezeichnet werden, sofern aller, durch das vernünftige Wesen der Vernunft auftretende Widerstreit auf diesen hinausläuft. Denn die causa sui ist, als Schöpfer ihrer selbst, real vor ihrer Realität, was widervernünftig ist. Dennoch ist sie die Basis, auf der sich alles vernünftige Erkennen aufbaut. Denn alle Causalität, alle Begründung, ist als Schöpfer ihrer Wirkung Wesentlichkeit, die, wenn sie relativ ist, als relativ die absolute Wesentlichkeit als ihr tiefstes Wesen voraussetzt. Auf eine andere Ursache kann sich eine Ursache nur gründen, sofern sie sich auf die beiden zugrunde liegende, reine, auf sich beruhende Wesentlichkeit gründet. Denn ein relativ ursächliches Wesen durch das relativ ursächliche Wesen einer anderen Ursache erklären, heißt ein der Begründung Bedürfendes auf ein anderes gründen, heißt also gar nicht begründen. Der irrationale Begriff der causa sui ist also konstitutives Wesen aller Denknotwendigkeit. Allein diese Antinomie schlichtet sich völlig unter der Kategorieenlogik. Als Fundament des Denkens ist die causa sui, als die absolute Subjektivität, Kategorie, also nicht mehr Denken selbst, wohl Schöpfer der Denknotwendigkeit, dieser jedoch als Schöpfer, sofern sie zwischen relativen Denkformen verbindend auftritt, entnommen. Folglich ist die Beziehung der Ursache auf ihr Wirken im Denken vornotwendig und ebenso im Sein, denn das Denken ist die Wesensdarstellung des Wirklichen. In die Wirkung kommt durch das Wesen der reinen Ursache, sofern diese konstitutives Wesen der Wirkung ist, ein neues Moment: die

Freiheit als Wesen der Seinsnotwendigkeit im Resultate. Die Notwendigkeit liegt dagegen im reinen Wirken und reinen Sein. Die reine Ursache dagegen ist vorreal. So schwindet der im Reiche der Realität geltende Widersinn im Begriffe der causa sui.

Die reine Ursache an sich ist ihrem Wesen nach früher als alle Notwendigkeit, die vielmehr die Selbstentäußerung der Ursächlichkeit darstellt. Denn seinem Wesen nach ist das Wirken ein Aus-sich-Heraustreten der reinen Ursache. Diese also ist rein frei. An sich ist also die Notwendigkeit ein negativer Begriff, die Freiheit dagegen reine Positivität. Sofern die Freiheit reine Subjektivität ist, kann nichts weiter über sie gesagt werden, als daß sie reine Innerlichkeit und Fundamentalität ist. Erst in der Aeußerung treten ihre Eigenschaften hervor. Das erste, was sich über sie aussagen läßt, ist also ihr Verhältnis zum reinen Wirken, welches darin besteht, daß sie wirken kann, aber nicht wirken muß. Dieses Verhältnis zum Wirken ist also keine Notwendigkeit des Eintritts der reinen Tätigkeit, ebensowenig aber Zufälligkeit. Beide Bestimmungen gehören nicht in das Reich des rein Subjektiven. Demnach ist dieses Verhältnis rein gedanklich unbegreifbar, denn es ist vorgedanklich. Aber als Fundament alles Begreifens ist die Subjektivität und ihr Wesen nicht unbegriffen und unklar, sondern überbegriffen und überklar. Das ist ein großer Unterschied. Das Unbegriffene verhält sich zum Begreifen neutral, das in sich selbst erfaßte Ueberbegriffene bezieht sich als Quell auf das Begreifen. So ist die causa sui als die Antinomie im rein formal-logischen Denken und Begreifen das reine Sichzerstören und Sichüberflügeln desselben, um im reinen Absoluten, dem überklaren, die reine Freiheit zum Wesen tragenden Fundamente, zu ruhen und die reine ursächliche Subjektivität nur unter ihrer Kategorie zu erfassen.

Ein Verhältnis zum Gedanken gewinnt die Freiheit erst vom Standpunkte des Resultates aus. Das vorhandene Sein

ist notwendig, ist als Resultat der reinen Notwendigkeit da. Das Werden als die reine Notwendigkeit ist notwendiges Werden; also sind beide von Ewigkeit zu Ewigkeit, von Natur überzeitlich, nie entstanden und unvergänglich. Hier tritt das Werden und Sein als das Absolute selbst auf, also als sein eigener Grund. Unter der Kategorie des Seins und der des Werdens ist damit das Absolute als begriffenes vorhanden. Die ausgebreitetste Bedeutung findet die Freiheit unter der Kategorie der Relativität. Hier tritt das Gesetz der Freiheit in die Selbstzerlegung ein und entfaltet seine beiden Seiten. Hier erst setzt das diskursive Begreifen derselben ein. Es erfaßt das Gesetz der Freiheit in seiner schöpferischen Beziehung auf das Relative. Für das Einzel-Ich lautet das Ergebnis dieses Begreifens für die Freiheit: das Ich kann Bewußtseinsinhalte schaffen, muß es aber nicht, für die Notwendigkeit: sofern das Ich in das Hinwirken auf einen Bewußtseinsinhalt eingetreten ist, muß dieses Hinwirken den betreffenden Bewußtseinsinhalt und kann nur diesen bewirken.

Das Absolute als Subjekt-Objekt verhält sich als reine Causalität für das Relative als Ursache zu der Allheit des Relativen, als Verursachen jedoch nur zu einer Relation, was nicht daran hindert, daß verschiedene Relationen zugleich hervorgebracht werden können, so jedoch, daß jede derselben durch ihr spezielles, nur auf sie als Resultat gerichtetes Verursachen bewirkt wird. Hier also tritt die Freiheit darin hervor, daß die Einheit des Absoluten schöpferisch auf die Allheit des Relativen bezogen ist, eine Beziehung, die keiner Einzelrelation einen Vorzug vor der andern anweist, sodaß sie eher erschaffen werden mußte, als jene. Die Freiheit tritt hier als Möglichkeit, als schöpferisches Vermögen auf, die Notwendigkeit nur in dem bereits eingetretenen Wirken der reinen Ursache.

Herr Professor Hensel bezeichnet Notwendigkeit und Freiheit als verschiedene Standpunkte, von denen aus man einen Gegenstand betrachtet, ähnlich wie man eine Frucht

vom Gesichtspunkte des Geschmackes aus süß, vom Gesichtspunkte der Erscheinungsform aus rot nennen kann. Diese Auflösung des Problems ist bei aller Einfachheit jedenfalls die tiefsinnigste, denn durch sie soll gesagt sein, daß Notwendigkeit und Freiheit „Unterschiede sind, die nicht eine verschiedene Natur der Gegenstände . . . . anzeigen". Im Gegenstande selbst muß Notwendigkeit und Freiheit eins sein, und nur für das unter verschiedenen Kategorieen sich abspielende relative Denken treten sie auseinander. Alles Geschehen steht im Causalzusammenhang, sofern sich alles auf das eine Absolute als seine schlechthinnige Ursache bezieht. Nicht jedoch kann ein Relatives Ursache eines anderen sein. Denn die Ursache ist nach dem Wesen der Causalität stets tiefstes Wesen des Bewirkten und nur in diesem selbst zu suchen. Alles andere, als anderes, kann damit nie tiefstes, d. h. begründendes Wesen des betreffenden bewirkten Etwas sein, weil es als anderes ihm stets fremd ist.

Am Schluß der erkenntnistheoretischen Untersuchungen dürfte es nicht ohne Interesse sein, die hier vorgetragenen Anschauungen mit denen des Begründers der Erkenntnistheorie zu vergleichen. Kant läßt Raum und Zeit nur für die Welt der Erscheinungen gelten, ebenso die Kategorieen, sofern sie das verstandesmäßige Denken regeln. Das Ding an sich dagegen ist nicht real, denn Realität als Kategorie kommt ihm nicht zu. Es ist die freie Ursache der Erscheinungen.

Ebenso ist das Absolute als Subjekt allem verstandesmäßig-diskursiven Erkennen entrückt und reine Vorrealität. Es ist freie Ursache des Relativen, in dem es sein Wesen darstellt, d. h. erscheint. Raum und Zeit gelten nur für diese Erscheinungen, ebenso die reinen Verstandeskategorieen, die sich unter der Kategorie der Relation bilden.

Eine Hauptdifferenz zwischen der Auffassung Kants und der vorliegenden findet sich in der Anschauung über die Berechtigung des Schlusses vom Begriff auf die Wirklichkeit. Die vorliegende Auffassung findet in dieser Ontologie das Wesen

alles Erkennens überhaupt. Auch das Vorstellen ist als einzelbewußt nur subjektiv, beansprucht aber dennoch, die objektive Wirklichkeit darzustellen, ein Anspruch, der als Wesen der Vorstellungsinhalte selbst auftritt, also gewissermaßen einen immanenten Vorstellungsschluß vom Erkennen auf die Realität bildet.

Der Begriff dagegen erfaßt dieselbe Wirklichkeit. Aber er tötet ihre Aeußerungsform als Aeußerlichkeit, um durch seine, sich selbst aufhebende Form als Begriff die reine wesenhafte Innerlichkeit des Wirklichen als solche in ihrem eigenen klaren Elemente zu besitzen.

3. Kapitel.

Die Moral als Gesetz.

§ 32.

In der transzendentalen Fundamentierung der Moral wurde der seinen absoluten Wert in sich tragende Zweck-Inhalt als absoluter, das tiefste inhaltliche Wesen des absoluten Resultates darstellender Inhalt erkannt. In der erkenntnistheoretischen Fundamentierung wurde die absolute Methode des Erkennens, die auch dem Erkennen als Denken immanent ist, als das erlebende Erfahren von Tatsachen festgestellt, die dann, als sich zum Begriff drängend, durch das diskursive Begreifen in die Einheit des wahren, intuitiv-hyperlogischen Begriffes eingehen. Es ist also zunächst, will man die relative Selbstdarstellung des Absoluten als des Guten erkennen, danach zu fragen, ob und wie das Einzel-Ich gute Bewußtseinsinhalte erlebt.

Die meisten der sogenannten religiösen Gemüter erleben die moralischen Werte als durch den Willen eines höchsten

Wesens in ihrem absolut verpflichtenden Charakter gesetzt und in ihrem Werte nur dadurch garantiert, daß sie als Stimme dieses höchsten Wesens und als seine Offenbarung auftreten. Allein sofern das höchste Wesen an sich nur als das X einer Gleichung gegeben ist, die als: Relation (Akzidenz oder Irrealität): Absolutes = Absolutes: X, die schlechthinnige Unerkennbarkeit Gottes in adäquaten Begriffen ausdrückt, so ist die Ausstattung des höchsten Wesens mit einem Willen und andern Eigenschaften nur anthropomorphe Analogiebildung, die nur insofern ihre Wahrheit hat, als sie als der bewußt inadäquate Ausdruck für den Charakter des Selbstbewußtseins auftritt, in welchem letzteres als die Resultatsvollendung der reinen, in ihrem tiefsten Wesen die Gottheit ausdrückenden Subjektivität in die Realität tritt.

Aus diesem aposteriorischen Bild eines höchsten Wesens kann nun unmöglich der Charakter eines schlechthin verpflichtenden Wertes sich herleiten, als welcher jeder wirklich moralische Bewußtseinsinhalt erlebt wird. Vielmehr wird erst durch die moralischen Inhalte der Wille des höchsten Wesens seinem Inhalte nach näher bestimmt, sodaß nur ein Zirkel durch ihn wiederum die moralischen Inhalte bestimmen kann.

Die Beziehung der Moral auf den Gottesbegriff ist also nur eine Erkenntnis derselben als des Resultates der Religion. Die Frage, ob wirkliche Moral ohne Gottesglaube möglich sei, läuft also auf das Problem hinaus, inwieweit die Erkenntnis konstitutives Wesen der Moral bilde. Die Auflösung dieses Problems wird also einen mittelbaren Beitrag zur Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Moral und Religion bieten. Mehr ist in den vorliegenden Beiträgen zur Morallehre in Beziehung auf die Religionslehre nicht beabsichtigt, wie denn die jetzige Abhandlung nirgends etwas Erschöpfendes, sondern überall nur Skizzen bieten will, Skizzen, die allerdings die vollendete Vollkommenheit des skizzierten Gemäldes ahnen lassen sollen.

§ 33.

Alles Erleben moralischer Werte geht in dreifacher Hinsicht vor sich: einmal ist der eigentliche Wert stets einem Gesinnungsinhalte immanent, zweitens ist diese Gesinnung bedeutungsvoll für den Gegenstand, auf den sie als auf ihr Objekt gerichtet ist, und drittens für das Subjekt, dessen Gesinnung sie ist. Niemals wird einem rein Objektiven, einem Dasein als solchem, ein wesenhafter Wert zuerkannt. Dieses ist vielmehr allemal nur der Träger und Realisator eines wesenhaften Wertes. Das eigentlich Wertvolle liegt stets in der Gesinnung. Und zwar liegt es in der Natur des moralischen Wertes, niemals wesentlich als Zweckmäßigkeit aufzutreten, deren Wert nur relativ ist und darin beruht, daß sie sich als Mittel zur Erreichung irgend eines Zieles eignet, sondern alle ethischen Werte sind eigentliche Werte, die das Wertvolle als Wesen an und in sich selbst tragen. Weiter liegt es im Wesen eines auf sich selbst beruhenden Wertes, Zweck und Ziel zu sein, denn beide werden als Wertformen erlebt.

Als Zweck und Ziel aber ist der in sich beruhende Wert eine Größe, die sowohl vorhanden, also gegenwärtig, dennoch aber ihrem Wesen nach stets zukünftig ist. Diese Eigenschaft kommt aber dem eigentlichen Werte nicht an sich zu, sondern nur seiner Beziehung auf seinen in der Zeit stattfindenden Eintritt in den Besitz eines Subjektes. Wann dieses Subjekt ihn in Besitz nimmt, macht für das Wertwesen des angeeigneten Wertes nichts aus. Dieses gilt vielmehr schlechthin losgelöst von aller Rücksicht auf irgend welche Anerkennung, rein an sich. Ebensowenig spielt irgend etwas Zeitliches eine konstitutive Rolle bei dem eigentlichen Werte. Vielmehr ist derselbe schlechthin überzeitlich und erweist dieses sein Wesen dadurch, daß er keiner der Zeitphasen, weder nur der Vergangenheit, noch nur der Gegenwart, noch lediglich der Zukunft, ausschließlich angehört. Dieser Wertcharakter tritt zwar seinem Wesen nach als völlig unabhängig von seiner Apperzeption in das Be-

wußtsein des erlebenden Subjektes, kommt jedoch selbstverständlich für dasselbe nur in Betracht, sofern er in irgend einer Weise dem Bewußtsein angehört. In diesem tritt er dann also als Gesinnung auf, die sich in ihrer Bedeutung auf zwei weitere Richtungen erstreckt. Der in der bloßen Gesinnung beruhende Wert weist auf einen Gegenstand hin, in dem er sich realisieren will und den er mit seinem Wesen als Wert und Ziel adelt. Dieser gegenständliche Inhalt erweist sich also als das, welches die eigentliche Realisierung des reinen Wertes im Bewußtsein bedeutet. Die Beziehung der rein wertvollen Gesinnung auf das Ich zeigt sich als Zweiheit, die in einer Einheit aufgeht. Einmal ist der auf sich beruhende Wert das Fundament, auf welches sich das ihn besitzende Subjekt in dieser seiner Eigenschaft als Werteigentümer stützt. Nicht das Ich hat die Gesinnung, sondern die Gesinnung hat das Ich. Das anderemal ist das Ich als Subjekt Träger seines Wertes. Die erstere Beziehung auf das Ich zeigt sich in zwei Richtungen auseinandergelegt. Einmal ist der auf sich ruhende Wert seiner Natur nach über seine Apperzeption und über jedes Interesse an ihr erhaben und schlechthin in sich beschlossen. Nach seiner andern Seite aber übt dieser unberührbare Wert einen inneren Zwang aus, der sich auf die Beherrschung seines Subjektes richtet. Dieser innere Zwang ist jedoch nicht zugleich in sich wirksam, sondern nur das reine Streben nach Wirksamkeit, ein Zwang, der in der Unnahbarkeit des Zwingenden eingeschlossen ist.

Die Unnahbarkeit des reinen Wertes heißt seine Heiligkeit, der auf das apperzipierende Subjekt ausgeübte Zwang das Sollen, welches den Wert zur Eigenschaft des Subjektes macht: du sollst heilig sein. Die höhere Einheit beider Seiten ist in dem bewußten Werte selbst gegeben. In und mit dieser Beziehung des Subjektes auf den reinen Gesinnungswert ist auch die Beziehung auf die vom Wert geforderte Realisierung desselben gegeben und zwar so, daß das Ich nur als voll-

streckendes Organ der vom Wert gewollten Verwirklichung auftritt, ein Organ, das als solches im Besitze eben desjenigen ist, dessen Realität es setzt, und zwar so, daß es dabei als das Untergeordnete, im Besitze Angeeignete erscheint.

Andererseits erscheint die Beziehung des Subjektes auf den bewußten Wert als ein Beruhen des Wertes auf seinem Subjekte, sodaß also das Subjekt als Träger und Fundament, ja, mehr noch, als Schöpfer des Wertes wie seiner Realisierung auftritt. Diese Beziehung ist eine vom Subjekte ausgehende, auf den Wert und seine Realisierung gerichtete Zielstrebigkeit, die als Maxime des Subjektes auftritt. Im Wesen als Grundsatz bekommt das Sollen die Bedeutung des reinen schlechthinnigen Wollens.

Beide Seiten der Beziehung weisen unverkennbar auf das rein innerliche Wesen der moralischen Apperzeption als ihre höhere Einheit. Es kommen hier nur rein innerliche Wesenheiten in Betracht, die als solche in ihren nur durch die Innerlichkeit gegebenen, also nur als rein innerlich vorhandenen Beziehungen zueinander durch das Bewußtsein in realer Selbstkonstatierung auftreten. Als Willensmaxime des Ichs wurzelt das Gute zwar im Ich, aber doch so, daß sich das Ich auf den moralischen Wert als unbedingtes Ziel richtet, welches als schlechthinniger Zweck und reine Bestimmung des Ichs dasselbe besitzt. Andererseits wiederum richtet sich das Sollen auf die Herbeiführung der Heiligkeit als eines den Eigenschaftscharakter tragenden Zustandes des Subjektes, dessen wesenhafter Träger also das Subjekt selbst sein muß.

§ 34.

Soll die Willensmaxime auf das reine Sollen und das reine Sollen auf die Willensmaxime wechselseitig hinweisen, so muß sich auch der reine Wert in seiner unnahbaren Heiligkeit in irgend einer Weise auf das Subjekt beziehen und dieses der Beziehung durch eine Gegenbeziehung antworten. Denn

indem das Sollen als eine Seite des reinen Wertes erlebt wird, ebenso aber die Heiligkeit, so wird in und mit dem Erleben des im Sollen stattfindenden inneren Hinweises auf das Ich auch die Heiligkeit, sofern sie Seite des nach einer Wesensrichtung auf das Ich weisenden Wertes ist, als auf das Subjekt hinzielend erlebt. Ebenso aber liegt in dem Erlebnis, welches das Ich durch die Willensmaxime am reinen Werte macht, auch ein Erleben der unnahbaren Heiligkeit desselben. Dieses Erleben heißt reine Achtung. Auch sie zeigt den Charakter einer in sich doppelten aber in höherer Einheit einfachen Beziehung.

Denn einerseits läßt sie das Geachtete als erhaben, also als überragend erscheinen und reißt so eine innerliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt der Achtung. Allein dieses trennende Wesen wird andererseits nur dadurch erreicht, daß zwischen Achtendem und Geachtetem eine innerlich-inhaltliche Wesensbeziehung eben in der Achtung gegeben ist. Dem Wesen der Achtung aufseiten des Subjekts entspricht das Wesen des moralischen Wertes als konstitutive Innerlichkeit der Ichheitsobjektivität auf der Seite des reinen moralischen Wertes. Denn wenn letzterer auch als die reine heilige Unnahbarkeit erscheint, die schlechthin unabhängig von ihrer apperzeptiven Verknüpfung mit ihrem Subjekte besteht, so ist und bleibt der moralische Wert doch immer Wert seines Subjektes, sodaß er zwar von seiner Einzelheit im rein subjektiv-einzelnen Bewußtsein unabhängig ist, aber eben aus dem Grunde, weil er die eigentliche tiefste Wesenhaftigkeit der reinen Ichheitsobjektivität darstellt.

§ 35.

Der eigentliche moralische Wert liegt in der Gesinnung, und diese Gesinnung ist das moralische Erlebnis. Die Gesinnung als solche ist jedoch doppelsinnig. Einmal tritt sie offenbar als innerlich inhaltlich auf, als Gefühl, das mehr oder minder zum Willenscharakter neigt. Andererseits ist sie aber stets formaler

Inhalt und als solcher die inhaltliche Verbindung ihres Subjektes mit dem Etwas, worauf die Gesinnung gerichtet ist. Dieser Charakter als Form, in der sich das Ich auf irgend welche seiner Bewußtseinsinhalte bezieht, ist der Gesinnung wesensimmanent, denn ihrem inneren Wesen nach richtet sich jede Gesinnung auf irgend etwas, und zwar so, daß dieses Etwas als Objekt der Gesinnung durch die Gesinnung schöpferisch hervorgebracht wird und die das innere Wesen derselben realisierende Selbstobjektivation der Gesinnung darstellt. Mit Beziehung auf das Ich als das Subjekt der Gesinnung gewinnt das Erlebnis die Bedeutung, daß die Ichheit ihr schöpferisches Wesen in der Gesinnung, ihr objektives Wesen in der Objektivation derselben, nach einer gewissen Seite darstellt. Der moralische Wert kommt der Gesinnung sowohl als formalem, wie als materialem Inhalte zu. Das Verhältnis der beiden Seiten des schlechthinnigen Wertes, des Guten als Sollen und des Guten als Heiligkeit, ist nicht immer formal das gleiche. Oft tritt die Gesinnung nur als reales Sollen zutage, das seine andere Seite nur in der Idee enthält. Hier richtet sich das Sollen auf die innerliche Erfüllung des nur ideal vorhandenen Gesinnungsinhaltes der Heiligkeit, eine Erfüllung, die als Realisierung auftritt.

Das rein ideale Wesen tritt als Irrealität, die ideale Inhaltlichkeit als noch nicht realer Inhalt auf. Richtet sich das Sollen auf die ideale Heiligkeit, so tritt diese als materialinhaltliche Seite des Formalinhaltes des Sollens auf, so daß der Drang nach Erfüllung seines Wesenszweckes, der Drang, in die Realität zu treten, das ideale Wesen des Gesinnungsinhaltes mit seiner Form verbindet. Ist das Gute als idealer, erst noch zu verwirklichender Gesinnungsinhalt das vom Sollen Postulierte, so folgt das, worauf sich die zu verwirklichende Gesinnung zu richten hat, in zweiter Linie, ebenfalls als idealer Inhalt, und zwar als idealer Inhalt, der eine zweite inhaltliche Seite des idealen Inhaltes der Heiligkeit

bildet. Sofern diese als geforderter idealer Inhalt erlebt wird, richtet sich die Forderung des Sollens auch auf das ideale Objekt der Gesinnung, sofern es die zweite Seite des geforderten Inhaltes ist. Auch die Idealität des Gesinnungsobjektes wird damit der Drang nach Realität. Ist dagegen der moralische Gesinnungswert in seinen beiden Seiten gleichmäßig real, so bedarf es erst eines besonderen erkennenden Eindringens von Seiten des Subjektes in den Wertinhalt, um die Richtung des Sollens auf sich selbst und auf die reale Heiligkeitsgesinnung zu erkennen.

Sofern der Inhalt des Guten reines Wertwesen, reine Innerlichkeit ist, verhält er sich innerlich in seiner Wesenhaftigkeit als Wesen zu sich selbst. In dem Erleben der reinen Innerlichkeit der moralischen Werte, nicht in besonderen Richtungsseiten derselben, tritt das Erleben des auf sich selbst und die reale Heiligkeit gerichteten Sollens zutage.

In diesem Zustande des moralischen Wertes richtet sich das Sollen als bestimmte einzelne Richtungsseite des Guten auf das Objekt der Gesinnung. Dieses also wird bereits in und mit dem es fordernden Postulate als ideal vorhandener Inhalt erlebt. Dieser ideale Inhalt bildet wiederum eine inhaltliche Seite des realen moralischen Wertinhaltes, die als geforderte Seite sich durch den Trieb zur Realität mit ihrer Form verbindet. Dieses ideal vorhandene Objekt der moralischen Gesinnung kann in Gefühlen, Gedanken und Willensrichtungen oder aber in aktuellen Verknüpfungen von Vorstellungsinhalten, d. h. in Taten bestehen, die stets als Taten des Subjektes auftreten, dem der moralische Wert angehört. Nie aber besteht die Tat in einem nicht auf das Subjekt des moralischen Wertes bezogenen Vorgange oder in Vorstellungsinhalten, die ein reines Sein und sonst nichts enthalten.

§ 36.

Das Verhältnis der fordernden Seite des moralischen Wertinhaltes zu seiner Heiligkeitsseite kann ferner als nur

ideales, sich dem genaueren Erkennen kundgebendes Vorhandensein des Sollens in der Heiligkeit erlebt werden. Dieses reale Schweigen des Sollens, dieser Rücktritt desselben in seine rein ideale, nicht mehr real sich als solche äußernde Wesenhaftigkeit, tritt ein, wenn das, was das Sollen fordert, erfüllt ist, wenn seine Idealität in die Realität getreten ist. In und mit der Heiligkeitsseite des moralischen Wertes ist jedoch auch sein Sollen real und stellt sich als Dauer der Gesinnung dar, welche die Tat vollbracht hat. Ideal äußert sich das Sollen, sofern dem prüfenden Erleben in der Erinnerung die vollzogene Tat ideal wieder real wird. Hier formuliert sich der ideale Ausdruck des Sollens als das Urteil: zu allen Zeiten soll das Subjekt unter den gleichen Bedingungen die gleiche Handlung vollziehen, dasselbe fühlen, dasselbe wollen. In der ewigen Gültigkeit des Sollens ist sein Fortdauern gegeben, nicht aber noch als eine auf eine bestimmte, in einem bestimmten Zeitabschnitt zu erfüllende Wirkung zielende Forderung.

Diese zeitlich vereinzelte Forderung ist und bleibt vergangen; das Sollen ist nur noch als ewige Gültigkeit rein innerlich auf sich gerichtet und tritt nicht mehr als besondere Inhaltsseite zutage, eine Inhaltsseite, die in ihrer realen Richtungsäußerung stets auf das Objekt der moralischen Gesinnung, nicht aber auf die reale moralische Gesinnung oder aber auf das reale Sollen selbst gerichtet ist.

Weiter tritt das Schweigen des Sollens dann ein, wenn entweder das Objekt der moralischen Gesinnung dauernd verwirklicht wird, z. B. eine durch das Moralgesetz gebotene Gesinnung, oder wenn die Verwirklichung dessen, worauf sich die moralische Gesinnung richtet, sich völlig von selbst versteht. Beidemale erklärt sich das Schweigen des Gebotes aus einem ähnlichen Grunde, wie sein Aufhören nach vollbrachtem Forderungsinhalt. Denn beidemale wird das Objekt der moralischen Empfindung im einen Falle in Bezug auf die Fortdauer seiner Verwirklichung, im andern Fall in Beziehung auf den Eintritt

seiner Realisierung als selbstverständlich empfunden, also gewissermaßen als derartig innerlich zur Gesinnung selbst wesenhaft gehörig, daß der Erfolg des Sollens, das Objekt der Gesinnung in seiner Realität, in und mit der Realität des Sollens und der moralischen Gesinnung selbst bereits in seiner Realität als gegeben erscheint. Die Richtung des Sollens geht hier also wiederum auf sich selbst, bedarf also keiner sich in Beziehung auf ein Anderes kundgebenden Aeußerung, sondern ist nur in und mit der Heiligkeit des moralischen Wertes selbst real. Den Veränderungen im Verhältnis von Sollen und Heiligkeit gemäß variiert auch das Verhältnis zwischen Maxime und Achtung in der Beziehung des Subjektes auf den moralischen Wert. Jedoch auch noch in weiteren Beziehungen weist diese Beziehung Schwankungen ihrer Aeußerung auf.

Dem realen Vorhandensein des Sollens, bei nur idealer Realität der eigentlichen moralischen Heiligkeitsgesinnung, kann sowohl ein reales Vorhandensein der Willensmaxime bei nur idealer Wirklichkeit der Achtung, als auch Realität der Achtung bei Idealität der Maxime, endlich auch das reale Vorhandensein oder die Idealität beider entsprechen. Die Realität der Willensmaxime führt als Zustimmung zum Sollen und als Wesensbejahung der Heiligkeit als ideale Seite die Achtung bei sich, auf deren reale Herbeiführung der Wille sich in und mit seiner Richtung auf die moralische Gesinnung spannt. Andererseits führt die Achtung als Anerkennung des moralischen Wertes in seiner Heiligkeit und als Zustimmung zum Wesen des Sollens auch immer als zweite Seite ihrer Inhaltlichkeit das ideale Wollen, das als solches von selbst seine Realität fordert, bei sich. Alles ideale, notwendige Wollen drängt sich seinem Wesen nach zur Realität. Der Grund für die Idealität der einen oder der andern Seite kann in der beabsichtigten Verweigerung ihrer Verwirklichung durch das apperzipierende Subjekt liegen. Alsdann erweist das Sollen seine innere Verbundenheit mit dem Subjekt dadurch, daß es als ein auf die Verwirklichung der

idealen Seite an der Apperzeption gerichtetes Sollen auftritt, das also gleichsam zwei Objekte hat: neben seinem eigentlichen noch die Realität der adäquaten Beziehung des Subjekts auf den moralischen Wert.

Der Grund für das Schweigen der Maxime sowie der Achtung kann ebenfalls die Selbstverständlichkeit beider sein, die sich mit dem wesenhaften moralischen Werte zu einer einzigen inhaltlichen Innerlichkeit verbindet, die, nur innerlich auf sich selbst gerichtet, sich nicht mehr in deutlich differenzierten Linien äußert. Bei dem Schweigen der Inhaltsseiten an der moralischen Apperzeption aus dem Grunde ihrer Selbstverständlichkeit geht ihre für den Gedanken stets vorhandene Idealität gleichsam in einem Sturme entfesselter Realität in das deutliche Dasein über, wenn ihre Selbstverständlichkeit durch irgend welche gegen den moralischen Wert ankämpfenden Versuchungen erschüttert zu werden droht.

§ 37.

Zwar richten sich Achtung und Maxime in und mit ihrer Zielstrebigkeit auf den moralischen Gesinnungswert auch auf dessen Realisierung als Verwirklichung seines Objektes. Allein die Energie des Willens und die Höhe der Achtung ist oft nicht dieselbe, wenn sie nur auf den moralischen Gesinnungswert und wenn sie auch auf dessen Realisierung in der Verwirklichung seines Objektes gerichtet ist. Alle die erwähnten Ungleichmäßigkeiten führen nun auf eine ganze andere Seite des moralischen Erlebens, welche nicht auf moralische Werte, sondern auf Unwerte gerichtet ist.

Das Erleben moralischer Unwerte geht in analoger Weise vor sich, wie das Erleben moralischer Werte, abgesehen von der direkt entgegengesetzten Natur des moralischen Inhaltes. Der moralische Unwert ist nicht etwa nur ein Nichtwert, etwas in Bezug auf alle Wertschätzung durchaus Adiaphorisches, sondern etwas, das wesenhaft wertlos ist, was die Wertlosigkeit,

die moralische Schlechtigkeit, zum innern Wesen hat. Auch diese Reihe moralischer Inhalte wird in dreifacher Form erlebt.

Das eigentlich moralisch Schlechte ist stets Wesen eines Gesinnungsinhaltes, der sich auf einen Gegenstand und auf sein Subjekt bezieht. Niemals kommt der moralische Unwert einem Sein als solchem zu. In einem solchen sucht sich die böse Gesinnung vielmehr erst zu realisieren und auszudrücken. Das Wesen des moralischen Unwertes ist die Verneinung. Diese als eigentliche moralische Schlechtigkeit bezieht sich nie auf etwas, das nur als Mittel zum Zweck einen gewissen Brauchbarkeits- und Nützlichkeitswert hat, sondern der moralische Unwert ist die innerlich wesenhafte, also inhaltliche Verneinung eines eigentlichen moralischen Selbstwertes, die inhaltlich formal und material auftritt. In und mit dem bösen Inhalte wird also material und formal der eigentliche moralische Wert als positives, d. h. eigentliches tiefstes Wesen des moralischen Unwertes erlebt, der als bloße Negation des moralischen Wertes in sich den moralischen Wert als das eigene konstitutive Wesen voraussetzt. Als innere Negation der Selbstzweckmäßigkeit kann das Böse nur insofern Selbstzweck sein, als das Gute sein konstitutives Wesen ist, nach seiner andern rein negativen Seite hingegen kann es bloßes Mittel sein. Ebenso, wie diese Seite den moralischen Unwert hindert, jemals in jeder Hinsicht Selbstzweck zu sein, so hindert andererseits das Gute als tiefstes Wesen des Schlechten dasselbe, jemals bloßes Mittel zu werden. Es ist also das Wesen des Schlechten, das Gute als sein tiefstes Wesen zu enthalten, sich innerlich inhaltlich auf dasselbe zu beziehen, indem es demselben das eigene gute Wesen selbst entgegensetzt, und diesen Kontrast des Guten mit sich selbst, diesen reinen Zwiespalt, als eine einfache, inhaltliche Wesenhaftigkeit zu bilden. Dieser Natur gemäß ist das Böse einerseits schlechthin zeitlos. Es kommt für sein Wesen nicht in Betracht, wann es auftrat, und seine Gegenwärtigkeit trägt die Zukünftigkeit, die Dauer, in sich. Es verschwindet nicht

von selbst und ist nicht aufgehoben, auch wenn es vergessen ist. Als überzeitlich und wesenhaft gehört das Böse, ebenso wie das Gute, keiner bestimmten Zeitphase, weder der Vergangenheit, noch der Gegenwart, noch der Zukunft ausschließlich an. Auch ob es als böse vom Subjekt erkannt ist oder nicht, ist für sein Wesen gleichgültig, wenn es auch nur als bewußt für sein Subjekt in Betracht kommt. Als innerlich wesenhaftes Widerspiel gegen den nur auf sich beruhenden Wert, dessen Wesen von seiner Apperzeption nicht abhängt, kann das Böse ebenfalls nicht nach der Auffassung des Subjektes von ihm beurteilt werden. Es wird als dezidierter Unwert und als solcher für alle Ewigkeit gültig erlebt, gleichgültig, was sich das Subjekt über ihn einredet. Dieses Erlebnis formuliert sich in dem Urteil: ewig und in jeder Hinsicht ist und bleibt das Böse böse.

Allein als Widerspiel gegen das eigene tiefste Wesen wird das Schlechte als ewig nur erlebt, sofern es ewige Selbstvernichtung ist. Und dieses Wesen offenbart sich in seiner zeitlichen Darstellung durch böse Einzelinhalte dadurch, daß diese Inhalte in gute Inhalte verwandelbar sind und den Drang, sich ins Gute zu verwandeln, zum Wesen haben.

§ 38.

Das Böse als Gesinnung richtet sich auf ein Etwas, in dem sie zur Sprache kommen will.

In seiner Beziehung auf das Subjekt bildet das Schlichte eine Zweiheit von Zerrissenheiten, die in einer Einheit zusammengeschlossen ist. Die in sich beruhende Heiligkeit des Guten tritt als wesenhafte Unheiligkeit auf, die in sich abgeschlossen ist. Andererseits bezieht sich diese Unheiligkeit in einem Nichtsollen auf das Ich, welches stets das wirkliche Vorhandensein seiner Nichterfüllung und Befolgung seines Gegenteils voraussetzt und dadurch die nicht sein sollende Unheiligkeit zur Eigenschaft des Subjektes macht: du sollst nicht unheilig sein,

aber du bist es! Die Einheit beider Seiten ist als das bewußte Böse selbst gegeben. In und mit der Beziehung des Ichs auf das Böse in der nicht sein sollenden, aber dennoch vorhandenen Unheiligkeit bezieht sich das Ich auch auf den Gegenstand der bösen Gesinnung, und zwar so, daß es, als Sklave im Besitzstand desselben befindlich, ihn knechtisch realisieren muß, obwohl es ihn nicht realisieren soll. Andererseits erscheint die Beziehung des bewußten Unwertes auf das Subjekt als ein Beruhen des Bösen auf dem Subjekte, welches als Schöpfer und Träger der Schlechtigkeit, die seine Schlechtigkeit ist, auftritt. Diese vom Subjekt ausgehende Beziehung desselben auf seine Schlechtigkeit ist einerseits eine in sich zwiespältige Maxime, welche das Böse als Nichtseinsollen vermeiden und vernichten will. Allein das Nichtseinsollen des Schlechten ist zugleich ein Vorhandensein desselben, welches als bloße Negation seines Nichtseinsollens ein Sichaufzwängen, oder aber, sofern das Nichtseinsollen des Bösen identisch mit dem Seinsollen des Guten ist, ein negatives Hinwegräumen positiver Hindernisse. Denn das Vorhandensein des Bösen ist Negativität, nicht positive Realität. Es ist also nicht ein böses Seinsollen, sondern ein das Gute unterwühlendes Sichaufdrängen. Die Beziehung auf dieses Wesen des Schlechten ist vom Ich her die zweite Seite seiner Willensmaxime, die Maxime, sich an das Böse heranzudrängen.

Die Unterhaltung des Bösen, einerseits als Widerspiel der Heiligkeit in sich abgeschlossen, ist andererseits Negation dieser heiligen Abgeschlossenheit, und das freie, vom Subjekt unabhängige Insichberuhen des moralischen Wertes wird zum innerlichen Buhlen um den Besitz des Subjektes, das aber, sofern es immer die Unnahbarkeit des moralischen Wertes zur Wesenswurzel hat, innerliche Negativität ist und einen abstoßenden Charakter zeigt. Dasselbe gilt von dem nicht mehr nur wesenhaft innerlich bleibenden, sondern schon real gewordenen Sichandrängen des Bösen im Widerspiele gegen das

Sollen des Guten. Dieses Widerspiel ist einerseits als Negation des positiven, auf das Gute zielenden Sollens ein reales Sichaufdrängen des Bösen, andererseits als im positiven Sollen beruhend die Aeußerung eines in sich selbst abstoßenden Charakters. Auf diesen Zwiespalt im Charakter des bösen Sichandrängens antwortet vom Ich her der Zwiespalt in der Willensmaxime. Auf die Unheiligkeit des Bösen dagegen antwortet die Verachtung, die wiederum jedoch in sich zwiespältig ist und mit ihrer anderen Seite in der Lust am Bösen auf das seine Abgeschlossenheit aufhebende Wesen der Unheiligkeit antwortet. Beide Seiten der unmoralischen Apperzeption, die Beziehung des Ichs auf das Böse und die Beziehung des Bösen auf das Ich, weisen auf die reine, aber wesenhaft zwiespältige Innerlichkeit als ihre höhere Einheit, analog der moralischen Apperzeption. Die Unheiligkeit als ewiges Sichverdammen ist von ihrer Apperzeption unabhängig, aber doch Ausdruck für das ewige Wesen des Subjekts, ebenso das Nichtseinsollen des Bösen. Andererseits trennen Nichtwollen und Verachtung das Ich vom Bösen, beziehen aber wesenhaft, um die Trennung konstituieren zu können, das Ich auf das Böse. Allein diese Innerlichkeit der unmoralischen Apperzeption ist innerlich zwiespältig, also die Aeußerlichkeit in sich bergend. Dieses äußerliche Wesen kommt in der schlechthin zerstörbaren Zufälligkeit des rein Bösen zum Ausdruck, also in der zweiten, den Zwiespalt überall konstituierenden Seite des Bösen: in der Hinneigung der Willensmaxime zum Bösen, in der Lust am Bösen in der Verachtung desselben, in dem Buhlen um das Subjekt in der abgeschlossenen Unheiligkeit des Schlechten, im Sichandrängen des Nichtseinsollen im Bösen.

§ 39.

Der eigentliche moralische Unwert liegt in der Gesinnung, die als böse Gesinnung analog der guten Gesinnung in formalen und materialen Gefühls- und Willensinhalten auftritt.

Als Formalinhalt richtet sich die böse Gesinnung auf ein Etwas, das sie als durch sie vom Ich erschaffen darstellt und in dem sie zur Sprache und Realitätskundgebung kommen will. Das unmoralische Wesen kommt der schlechten Gesinnung nach ihrer formalen sowie materialen Seite zu. Das Verhältnis aller Seiten der unmoralischen Apperzeption ist, analog der moralischen, material wesenhaft immer das gleiche, formal jedoch oft verschieden. Unheiligkeit und Aufdringlichkeit des Bösen können, wenn das Schlechte Gewohnheit wird, nur noch ideal wesenhaft, nur noch dem prüfenden Gedanken erkennbar vorhanden, real jedoch ins Unterbewußtsein zurückgetreten sein. Jede von beiden Seiten kann auch im Verhältnis zur andern mehr oder minder deutlich sein, bis zum völlig idealen Vorhandensein der einen in der Realität der andern. Ebenso tritt die Zwiespaltigkeit der Schlechtigkeit mehr oder minder deutlich hervor. Ist die Unheiligkeit und Aufdringlichkeit ideal, das Böse also Gewohnheit geworden, so schweigt auch die Heiligkeit und ihre Stimme, das Sollen. Ueberhaupt entspricht der Idealität der bösen Seite auch die Idealität ihrer ihr zugrunde liegenden guten Seite.

Niemals ist die sich auf das Böse beziehende gute Seite desselben deutlicher als die böse Seite, dagegen oftmals weniger deutlich bis zur völligen Idealität. In letzterem Falle tritt die böse Gesinnung wohl als böse ins Bewußtsein, ihr Nichtseinsollen und ihre Unheiligkeit dagegen sind nur ideal in und mit der bösen Gesinnung selbst, nicht aber deutlich bewußt vorhanden. Die Zufälligkeit des Bösen tritt darin hervor, daß weder Unheiligkeit, noch Aufdringlichkeit bei nur idealem Vorhandensein der andern Seite deren Realität durch ihr eigenes deutliches Bewußtsein fordern oder herbeiführen. Die Aufdringlichkeit des Bösen kann wohl die Unheiligkeit fordern und deutlich real machen, muß es jedoch nicht. Richtet sie sich auf die Realisierung der Unheiligkeit, so ist diese als Idee der Unheiligkeit inhaltliche Seite des Aufdringlichkeitsinhaltes und

erhält von diesem als ihrer Form das Wesen des Strebens zur Realität, das sie mit ihrer Form und ihrem formalen Wesen verbindet. Mittelbar richtet sich in diesem Falle die aufdrängende Apperzeption auf das Objekt der unmoralischen Gesinnung. Im allgemeinen ist diese Beziehung jedoch unmittelbares Drängen des Bösen zur Vollziehung der schlechten Tat oder zur Realisierung des sonstigen Objektes der unmoralischen Gesinnung. Der Inhalt dieses Objektes erscheint in sich als seine Realität verlangend. Dieses Wesen verbindet ihn mit dem Postulatscharakter seiner Form. Das Objekt der unmoralischen Gesinnung ist in der mittelbaren Beziehung nur mittelbar, in der unmittelbaren Beziehung unmittelbar ideale Inhaltsseite des sich aufdrängenden Gesinnungsinhaltes. Die Objekte der bösen Gesinnung sind psychologisch dieselben, wie die der guten Gesinnung.

§ 40.

Entsprechend den Variationen im Verhältnis von Unheiligkeit und Aufdringlichkeit verändert sich auch das Verhältnis von böser Lust und bösem Willen. Böse Lust und böser Trieb können durch Gewohntwerden der bösen Gesinnung völlig ideal werden und vom Bewußtsein zurücktreten. Ferner kann einer der beiden Inhalte minder deutlich hervortreten, bis zur völligen Idealität, wobei er dann ideal-inhaltliche Seite des andern Inhaltes wird. Dieser andere Inhalt kann dann seinem Wesen nach die reale Deutlichkeit seiner idealen zweiten Seite fordern und in dieser den Drang nach Realität auslösen. In diesem Falle ist die zweite Inhaltsseite wenigstens als Idee bewußt, während sie rein ideal an sich völlig unterbewußt und nur dem prüfenden Gedanken auffindbar ist. Der vom bewußten Wollen oder von der bewußten Lust auf den andern, als ihre ideale Wesensseite auftretenden Inhalt gerichtete Realisierungsdrang kann als Beziehung des bösen Sichaufdrängens auf diesen idealen Inhalt vor sich gehen. Allein er kann auch als rein willkürliche Lust, als rein willkürlicher

Trieb auf die Realisierung seiner zweiten Seite gerichtet sein. Dasselbe gilt von der Beziehung von Trieb und Lust auf die böse Gesinnung und ihre Seiten des Sichaufdrängens und der Unheiligkeit. Ueberhaupt können hier alle nur denkbaren Kombinationen von idealem und realem Bewußtsein der einzelnen Apperzeptionsseiten auch real werden, einschließlich der Beziehungen von eigentlich Bösem auf sein tiefstes moralisches Wesen und das ideale und reale Bewußtsein seiner Wesensseiten.

Auch der das Böse verweigernde Wille zum Guten, sowie die das Böse verachtende Achtung des Guten können in Beziehung auf bösen Trieb und böse Lust mit allen ihren Kombinationsverbindungen von idealen und bewußten Seiten der unmoralischen Apperzeption, beide oder nur einer von beiden Inhalten, ideal oder bewußt und in allen möglichen Formen mit den bewußten oder unbewußten andern Inhalten verbunden sein.

Darin zeigt sich eben die Zwiespältigkeit und Zufälligkeit der bösen Innerlichkeit, daß z. B. sogar bewußte Verachtung des Bösen mit der Lust an ihm zusammenbestehen kann. In und mit der Beziehung auf die böse Gesinnung richten sich böser Trieb und böse Lust auch auf die böse Tat als den Ausdruck der Gesinnung. Diese Beziehung kann, wenn es die Vollziehung einer Tat oder die Erzeugung einer Gesinnung gilt, naturgemäß niemals ideal nur vorhanden sein. Wohl aber kann die Idealität eintreten, wenn die erforderte Wirkung in der Zukunft liegt oder vollzogen ist und entweder gänzlich vorüber ist, oder in der Gewohnheit fortdauert.

Das Verhältnis des Anreizes als Aufdringlichkeit des Bösen, die sich auf die Realisierung des Objektes der bösen Gesinnung richtet, zur Ausführung des Anreizes ist ebenfalls völlig bewußt. Im Momente der Realisierung des bösen Objektes kann weder die Aufdringlichkeit des Bösen, noch der böse Willenstrieb völlig ideal sein. Analog verhält es sich bei der moralischen Apperzeption.

Jedoch findet auch im Verhältnis der Beziehung von Trieb und Lust auf die böse Gesinnung und der Richtung von Trieb und Lust auf die Realität des Gesinnungsobjektes, sowie endlich dem Hineinspielen der bösen Gesinnung und ihrer Seiten in dieses Verhältnis eine große Variationsmöglichkeit statt. Trieb und Aufdringlichkeit können mehr oder minder stark, gleich oder ungleich intensiv auftreten. Böse Lust und Unheiligkeit können sich real hinzumischen, können aber auch als ideale Inhaltsseiten, oder mehr oder minder bewußt, ferner als geforderte, zu verwirklichende Idee, oder aber gänzlich unterbewußt, auftreten. Endlich ist die Beziehung der auf die Realisierung des Objektes der bösen Gesinnung gerichteten moralischen Apperzeption auf das positive Wesen von bösem Trieb und böser Lust, auf guten Willen und Verachtung des Bösen, allen denkbaren Kombinationen unterworfen.

§ 41.

Die moralische, wie die unmoralische Apperzeption gestalten sich durch mannigfache gute und böse Gesinnungen zu ethischen und unethischen in sich zusammenhängenden Gebilden.

Allen diesen Gebilden ist der in sich ruhende Zweck konstitutives Wesen. Die Einzelmomente in den moralischen wie unmoralischen Gebilden können ihrer Einzelheit nach mannigfach das Wesen der bloßen, die Natur eines Mittels bergenden Zweckmäßigkeit an sich tragen. Beide Gebilde gestalten sich zu feindlichen, miteinander im Kampfe liegenden Lagern, deren jedes als Hindernis dem andern gegenübertritt und es ins eigene Lager herüberzuziehen sucht. In diesem Verhältnis wird das Böse dem Guten gegenüber zur Versuchung, das Gute andererseits zum Richter über das Böse.

Beiden Richtungen des moralischen Erlebens eignet eine mehr oder minder große Gewalt und Intensität ihrer Einzelinhalte, die abgesehen von der Deutlichkeit ihres Bewußtseins wesenhaft auftritt und ebenso, wie die Deutlichkeit des Be-

wußtseins, ins rein Ideale, Unterbewußte zurücktritt und entweder nur als zu realisierende Idee oder nur als für den prüfenden Gedanken vorhanden zutage tritt, real jedoch nur als in die reine Wesenseinheit der guten oder bösen Gesinnung eingeschlossen, nicht mehr als differente Seite derselben bewußt ist.

Als Gesinnung ist die moralische und unmoralische Apperzeption ein Gefühl, das einerseits den Willenscharakter, andererseits als Werturteil das Wesen des Vernunftgefühls, der Intuition, trägt. Das gefühlsmäßige Wesen der Gesinnung tritt in beiden Lagern aufs mannigfaltigste differenziert auf. Das Sollen führt das Drohungsgefühl, dem ein gewisses moralisches Angstgefühl aufseiten des Subjektes entspricht, wesenhaft bei sich, wobei allerdings die Furcht nicht zur moralischen, sondern zur widerstreitenden unmoralischen Apperzeption gehört und hier dem bösen Trieb und der bösen Lust oder einem von beiden wesenhaft eignet. Diese Drohung ist Strafandrohung und zwar so, daß der moralische Wert als Sollen, der das tiefste Wesen des Bösen bildet, in Beziehung auf dieses als Strafe selbst erlebt wird, Strafe, die in einem dem Bösen wesenhaften Unlustgefühl besteht. Dem Guten eignet dagegen wesenhaft das Glücksgefühl, in welchem das Gute sich selbst zum Lohne wird.

Bei der sich nicht mehr nach ihren einzelnen Seiten im Bewußtsein differenzierenden moralischen und unmoralischen Gesinnung wird oft besonders bei ihrer Dauer ein gewisses Selbstvergessen, ein Sichverdunkeln ihres eigentlichen Charakters, erlebt. Die Welt dieser selbstvergessenen Inhalte, sowie noch in höherem Grade die ein reines Sein darstellenden Vorstellungen, bilden das Reich der sogenannten Adiaphora, an denen scheinbar keine moralische Wert- oder Unwertbeurteilung mehr erlebt wird. Auch der Irrtum, der im moralischen Leben eine große Rolle spielt, liefert hierzu seinen Beitrag. Noch schlimmer und gewichtiger spielt er diese Rolle, sofern

er manche gute Inhalte als böse und manche bösen Inhalte als gut erleben läßt. Sofern die moralische oder unmoralische Apperzeption ein einziger, sich nach verschiedenen Seiten differenzierender Inhalt ist, tritt die Beurteilung als gut oder böse stets als Selbstbeurteilung, aller Irrtum darin also als falsche Selbsterkenntnis auf. Diese Selbsterkenntnis ist inhaltlich-wesenhafter Art und von der rein formalen Konstatierung des realen Vorhandenseins des Selbsts im Bewußtsein zu unterscheiden.

Alles Böse stellt sich als Selbstverblendung dar. Die Selbsterkenntnis des Bösen zerstört dasselbe, indem sie das Gute als sein tiefstes Wesen erkennt und das Böse damit in Gutes verwandelt. Im Lichte der Selbsterkenntnis erscheint die Selbstverblendung als der im Wesen des Bösen selbst liegende, von dem erhabenen Guten als seinem tiefsten, es richtenden Wesen auf das Böse geschleuderte Verdammungsfluch. Dem Guten gegenüber erkennt sich das Schlechte als Schuld. Die Selbstvernichtung des Bösen, die Selbstdarstellung der Schuld, ist das Unlustgefühl der Reue.

Von einem andern, dem moralischen Werte konstitutiven Gefühle zu handeln bleibt dem nächsten Kapitel überlassen. Mit Vorliegendem ist die Skizze des moralischen Erlebnisses, wie es sich zur Erkenntnis drängt, abgeschlossen. Es hat nun die begreifende Analyse und Synthese zu folgen. In einer darstellenden Anwendung der absoluten Methode kann die Beschreibung des Erlebnisses als des Dranges zur Erkenntnis nur als teilweise Analyse desselben stattfinden. Die folgende Analyse wird also nur ergänzende, nicht mehr darstellende, sondern begreifende Arbeit verrichten müssen.

§ 42.

In den vorhergehenden Paragraphen ist das moralische Erleben gleichsam etwas frostig, schon mit Rücksicht auf die kommende Analyse dargestellt worden. An sich läßt es sich

nur poetisch adäquat darstellen. Das moralische Leben ist Gefühl, reine Innerlichkeit, die nicht in diskursiver Form als logischer Satz, sondern nur durch die eigentümliche Wesensgewalt ihrer Unendlichkeit sich als unmittelbar vernünftig darstellt. Die Mächtigkeit dieses Gefühls ist unmittelbare Gesetzmäßigkeit, deren Platz nur in der restlosen Allgültigkeit sein kann und die alle Einschränkung völlig für ihr Wesen charakteristisch mit einem rein wesenhaft sofort in die Wirksamkeit tretenden Bannfluch beantwortet. So im reinen Wesen unmittelbar wirksam, ist sie reiner Wille, der als sein eigenes Gesetz alles unter sich mit völlig unentrinnbarer Gewalt begreift. Dabei spielen sich diese mächtigen Erlebnisse nur in der reinen Innerlichkeit ab. Nur in der reinen Wesenhaftigkeit, nur von innen heraus, ist die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes begründet. Die äußere Ausführung seiner Gebote kann von ihm nicht erzwungen werden. Aber sein Wesen läßt das moralische Erlebnis deshalb nicht eindämmen: wo die moralische Innerlichkeit sich nicht im Befolgtwerden ihrer Forderungen äußern kann, da zeigt sie sich dennoch rein innerlich völlig befriedigt: auch wo sie im Bösen äußerlich völlig ertötet erscheint, zeigt sie sich als innerlicher, dem Bösen wesenhafter Bannfluch dennoch in ihm als Innerlichkeit vorhanden und — wenn auch negativ, — dennoch ausgeführt. Und wenn das moralische Gesetz befolgt ist, dann leuchtet die mit der Aeußerlichkeit versöhnte Innerlichkeit gleichsam mit einem verklärenden Glanze rein innerlicher Schönheit durch ihre äußere Form hindurch und wird als reiner Friede und klare moralische Glückseligkeit ihr eigener Lohn. Aber wenn das Sittengesetz übertäubt wird, so zeigt es sich als tiefes, in der Tiefe der reinen Innerlichkeit keinen inneren Advokatenkünsten erreichbares Umstürzen der Aeußerlichkeit, das von der eigenen Innerlichkeit gegen ihren Ausdruck gerichtet ist und ein inneres Gericht über denselben vollzieht, das im ruhelosen moralischen Unfrieden und Unglück innerlich sofort wirksam ist. Und dieses mächtige Wesen,

dem man wohl äußerlich, nie aber innerlich entfliehen und ungehorsam sein kann, dessen Urteil nicht befolgt, aber stets gehört und anerkannt werden muß, verhüllt sich im menschlichen Bewußtsein mit einer geheimnisvollen Schwäche, indem es von den moralischen Höhen ins Unbewußte zurücksinkt, sodaß das Gute nicht mehr als gut, das Böse nicht mehr als böse gefühlt wird und die Allgültigkeit des moralischen Gesetzes in der Seltenheit vereinzelter Bewußtseinsvorgänge ein inadäquates Dasein führt. Das alles drängt sich, wenn es erst einmal innerlich die Richtung auf die Selbsterkenntnis genommen hat, mit elementarer Gewalt der Tatsache und Wesenhaftigkeit vor die philosophische Auffassung. Hier ist keine gedächtnismäßige Reproduktion vergangener und keine gewaltsame Hervorpressung gegenwärtiger moralischer Inhalte nötig, um sie zu beobachten und experimentell ihr Wesen zu erfahren. Das Erkennen betritt als reiner Drang, zu sich selbst zu kommen, innerlich den Weg, der zum Selbst führt. Von innen heraus muß die Erkenntnis anfangen. Alles äußere Erkennenwollen bleibt ein ewiges Umhertasten in der Finsternis der Aeußerlichkeit, das nur zu einem in Permanenz erklärten Streit um psychologische Methoden der Erkenntnis führen kann.

§ 43.

Alles Erleben ist Bewußtsein. Als bewußt erfaßt sich ein jeder Inhalt restlos, allein nur ganz formal. Er konstatiert das Vorhandensein des Selbst, des ganzen, restlosen, vom tiefsten Innern bis zur äußerlichsten Aeußerung laufenden Selbst. Als bewußt ist jeder Inhalt mit jedem andern, nur irgend möglichen Inhalte des Bewußtseins nicht nur verbunden, sondern formal identisch. Rein als bewußt weist also das Formale eines jeden Inhaltes seinem immanenten Wesenscharakter nach über die ihm durch seinen Inhalt aufgedrückte Einzelheit hinaus und ist an und in sich die absolut unendliche reale Identität. Gegenüber seinem Auftreten in Einzelinhalten

ist das reine Bewußtsein aprioriſch. Dieſe Apriorität ist formale Identität aller Bewußtſeinsinhalte, die durch die völlig gleiche Beziehung aller Inhalte auf das Ich auftritt. Nur in dieſer Beziehung ſind die Inhalte bewußt und nur das bewußte Ich in ihnen, das in ihnen ſeiner ſelbſt bewußt ist, konſtituiert das bewußte Weſen ihrer Form. Die rein formale Beziehung der Bewußtſeinsinhalte aufeinander ist alſo keineswegs das Hervorgehen des einen aus dem andern, ſondern es ist die Subjekt-Objektivität der Beziehung eines einzigen, in ſich einfachen Bewußtſeins auf ſich ſelbſt, eine Beziehung, die reine, auf die eigene Realiſierung gerichtete Cauſalität ist.

Das Materiale, Inhaltliche des Bewußtſeins ist durch ſeine Form erſchaffen, muß alſo deren Weſen tragen. Der Inhalt ist ja als ſolcher das reine Weſen ſeiner Form, ſeiner Realität. Form als Cauſalität ist Formen, reine Tätigkeit, deren fortwährendes auf ſich beruhendes Reſultat das Sein ist. Der Inhalt als Weſen muß, ſofern er bewußter, d. h. ſich äußernder Inhalt ist, die reine Tätigkeit inhaltlich-weſenhaft wiedergeben. So konſtituiert ſich das Weſen des pſychiſchen Inhaltes als reines Fließen, das, ſich zur Selbſterkenntnis drängend, den Inhalt des reinen Tätigkeits-Begriffes bildet und ſich zwar von der Einzelheit dieſes Inhaltes durch die Einzelheit aller Inhalte abſondert, ihn aber dennoch in dem, was er beſagt, als ihr inneres Weſen enthält. Die Beziehung des Inhaltes auf die Form, ſofern erſterer Weſen der letzteren und dieſe die Realität von jenem ist, äußert ſich für die reine Relativität der alles ſcheidenden Analyſe in der Identität, die zwiſchen dem Charakter der Form als Sein eines Inhaltes und dem Charakter des Inhaltes als Weſen eines Seins beſteht und als Gemeinſamkeit von Form und Inhalt auftritt. Der materiale Ausdruck dieſer Gemeinſamkeit geht, als einen Inhalt enthaltend, vom Inhalte aus, während er in der Form nur verborgen im reinen formalen Charakter ruht und nur in und mit dieſem gegeben ist. Der Ausdruck

für die Gemeinsamkeit ist das Bilden formaler Inhaltlichkeit, das als Entstehen formaler Inhalte, als Einzelheit der Inhaltlichkeit und als Intensität und Mächtigkeit der Inhalte, endlich als ihre Deutlichkeit vor sich geht.

Der Ausdruck der Gemeinsamkeit zwischen Form und Inhalt ist als Deutlichkeit, Einzelheit, formale Inhaltlichkeit auf die Form, dagegen in der Mächtigkeit auf den Inhalt gerichtet.

§ 44.

Weiter kommt die einfache in sich unendliche Einheit des Bewußtseins in seiner Inhaltlichkeit dadurch zum Ausdruck, daß ein jeder Einzelinhalt sich als relativ darstellt und damit über sich hinausweist. Diese Apriorität des Uebersichhinausweisens ist in jedem Inhalte vorhanden. Sie äußert sich als Verbundensein aller Bewußtseinsinhalte untereinander. Diese Verbundenheit tritt material als Wesensverwandtschaft, formal als Identität des dargestellten tiefsten Wesens der inhaltlichen Form, material-formal als Motivationszusammenhang hervor. Letzterer zeigt ein doppeltes Wesen. Einmal ist das Motiv ein erstrebtes Ziel und das kausale Wirken Zielstrebigkeit. Dieses Wesen der Motivation kann unmöglich als Causalität richtig gedeutet werden. Denn das Ziel ist als erst zu erreichender Zweck noch nicht verwirklicht und gegenwärtig, nur als Idealinhalt und zwar als Seite des inhaltlichen Erstrebens, als Objekt desselben, vorhanden. Diese Idee des Zieles ist ein über dasselbe etwas bewußt machender Inhalt, der für die Realität dessen, was er über dasselbe berichtet, nicht konstitutiv sein kann und dieses aufs deutlichste dadurch kund gibt, daß es für das reale Eintreten ins Bewußtsein, welches sich an irgend einem Objekt vollzieht, völlig unwesentlich ist, ob das Bewußtsein eine Idee von dem betr. Objekte gehabt hat, oder nicht.

In und mit der Idee von einem erreichten Ziele ist dieses Ziel noch lange nicht erreicht. Die Idee ist also an

sich nicht verursachend für das, was sie besagt. Das Streben nach dem Ziele hört hingegen mit erreichtem Ziele auf und kann nur noch ideal vorhanden sein. Das Streben selbst ist also das Hinwirken, welches sich in die Realität umsetzt. Die zweite Art von Motivation, in der die Ursache schon real vor dem Motivieren vorhanden zu sein scheint, erweist sich bei näherer Betrachtung nur als Abart der ersten. Wenn die Erinnerung an den guten Geschmack einer Frucht das Motiv zum Verzehren derselben wird, so ist nicht die Erinnerung, sondern die Liebe zu diesen bestimmten Geschmacksempfindungen das Motiv, wiederum also das Begehren selbst. Denn Liebe, Freude und ähnliche Inhalte mehr sind nur Motiv, sofern sie ihrem Wesen nach Wille sind. Nicht weil ein Motiv auf ihn einwirkt, beginnt der Wille seine erstrebende Tätigkeit, sondern weil sich der Wille auf etwas richtet, wird dasselbe sein Motiv. Beide Arten von Motivation weisen dasselbe Verwirklichen auf. Bei der ersten ist das Motiv noch gar nicht real, kann also nicht Ursache sein. Bei der zweiten ist es real und zwar als die eigentlich material-inhaltliche Seite eines Inhaltes, dessen andere Seite reine Tätigkeit ausdrückt.

Nur bei derartigen Inhalten ist die zweite Art der Motivation möglich. Ist nun das Begehren oder der Wille reales Verwirklichen und das Motiv in der zweiten Motivationsart reale Ursache? Diese Frage ist mit nein zu beantworten. Denn einmal zeigt ein jedes Bestreben und Wollen in keiner Weise eine an sich wirksame Natur, die das reale Vorhandensein ihres Objektes bewirkt, ein Charakter, der allem verursachenden Wollen jedoch unbedingt zukommen müßte. Vielmehr erweist sich das Objekt des Begehrens, ist es einmal real geworden, durchaus nicht als das ins Sein verwandelte Verursachen des Begehrens, sondern als bewußter Inhalt, dessen Daseinsform das Bewußtsein ist, das *eine*, überall gleiche, auf das Ich als Ursache, Wirken, Wirkung bezogene Bewußtsein. Ebenso ist das Begehren selbst auf das Ich als seine reale

Ursache bezogen, nicht aber auf seine zweite, materiale Inhaltsseite. Und auch diese, worin sie auch bestehen mag, ob in Liebe, Freude an etwas, oder ähnlichem, erweist sich nicht an sich als Ursache, sondern nur als Ausdruck der in ihr sich offenbarenden Ursächlichkeit. Wie in der zweiten Motivationsart die Ursache, so ist in beiden das Hinwirken also nur die Darstellung und Verkündigung der Ichheitskausalität, nicht aber Verursachung selbst.

Der Zusammenhang aller Bewußtseinsinhalte ist also nach der zuletzt ausgeführten Art ein Idealzusammenhang, der sich darin äußert, daß ein jeder Inhalt an sich, nicht für sich, sondern nur dem Denken erkennbar, alle andern Bewußtseinsinhalte, obschon real oder nicht real, in der Idee enthält, eine Idealität, die, wenn sie bewußt wird und so auch für den Inhalt, dessen Seite sie ist, vorhanden ist, Motivation heißt. Alles ausgeführte Wesen der bewußten Inhaltlichkeit gilt allgemein, denn es ist das der Allgemeinheit des Bewußtseins korrespondierende inhaltliche Wesen. Alle Inhalte haben eine gewisse Mächtigkeit, sind einzeln, formal, deutlich, haben alle, schon sofern sie Inhalte sind, eine innere Verwandschaft untereinander, die sich auch auf ihre inhaltliche Formalität erstreckt, und enthalten in jedem Inhalte ideal alle Inhalte.

§ 45.

Ein jedes Motiv, das als Ziel auftritt, ist nicht reale Causalität aus Endursachen, sondern besagt nur eine solche. Insofern ist es rein wesenhafte Ursächlichkeit, die Causalität nur rein inhaltlich enthält, nicht aber kausal wirkt. Als Darstellung von Causalität kann das teleologische Motiv, sofern es das Ich ausdrückt, nur das kausale Wesen des Ichs verkünden. Die reale Einwirkung der Causalität des Ichs kann dadurch nicht beeinflußt werden.

Das Gute als Endzweck befiehlt dem Ich die Erfüllung seiner Forderungen. Es ist also Motiv für die Erreichung

seiner Absichten. Ein jedes Motiv wird erst Motiv, sofern sich der Wille auf dasselbe richtet. Das Ich erschafft durch seine freie Causalität erst das Motiv und stellt diese schöpferische Tätigkeit im Willen dar. Der Wille als Willkür kann alles zum Motiv machen. Allein es ist nicht der Wille, welcher das Motivationswesen des Motivs erschafft, sondern das Ich, und der Wille nur Ausdruck dieser schöpferischen Tätigkeit. Im Motiv drückt das Ich seine kausale Natur aus. Es steht ihm frei, diese Natur in allem auszudrücken, denn es steht ihm frei, sich zu irren. Aber will es wahrhaft seine Causalnatur darstellen, so muß es Inhalte erschaffen, die an sich, nicht erst durch willkürliche Willensrichtungen, das Wesen der Ursächlichkeit an sich tragen. Ein solches Motiv ist an sich und durch seine Natur Motiv, wird aber in diesem seinen Wesen erst durch den auf es gerichteten Willen offenbar. An sich ist es nur die Forderung, daß der Wille es erstrebe. Der Wille ist jedoch nur von sich selbst abhängig, sofern es im Bewußtsein kein Motiv gibt, das ihn als reale Ursache zu irgend etwas zwingen könnte. Soll daher ein Bewußtseinsinhalt entstehen, dessen Wesen es ist, die Willensrichtung auf sich als Motiv zu erzwingen, so muß dieser Inhalt reiner, sich selbst durch sich zum Gesetz gesetzter Wille sein. Diese Willensobjektivation ist das Sollen als Ausdruck des sein sollenden Wertes, welcher das innere Gesetz des Sollens ist. Der sich selbst durch sich zum Gesetz gesetzte Wille ist das Gute als Selbstzweck. Das Gute als Selbstzweck heißt Pflicht.

§ 46.

Bevor das Wesen des Guten weiter dargestellt werden kann, muß die Analyse sich mit den Beziehungen des moralischen Wertes, mit dem Wesen seiner Apperzeption beschäftigen.

An sich tritt der moralische Wert als sein sollende Heiligkeit in die Apperzeption. Das Wesensmoment des Sollens

geht von der Heiligkeit aus und ist an sich nur auf sie selbst gerichtet. Weil Heiligkeit heilig ist, soll sie real sein. Als in sich und auf sich beruhender, rein Selbstzweck seiender Wert, der in keiner Weise auf irgend etwas anderes als seine Basis und sein Ziel weist, ist das Gute causa sui, sein Seinsollen, sofern es auf das Gute selbst gerichtet ist, daher absolutes Sollen als reine Tätigkeit des Selbstrealisierens, als Objektivierung des Objektiven durch sich selbst. Als Subjekt des absoluten Seinsollens ist die Heiligkeit reine Innerlichkeit, als Objekt desselben reine auf sich selbst beruhende Objektivität.

Das Seinsollen enthält als Sein-sollen im Prinzip das Sein, sofern das Sein aber erst sein soll, ist es noch nicht. Das Sein-sollen ist also das reine Bewirken selbst, das reine starre Gesetz, das nicht mehr aus der Bahn seiner Wirkung zu lenkende Verursachen. Als Subjekt des absoluten Sollens ist die Heiligkeit reine, d. h. noch nicht real gewordene Innerlichkeit, als Objekt des Sollens erst im Prinzip reales, jedoch noch nicht real vorhandenes Objekt. Als causa sui ist das Gute das Absolute, als Seinsollen ist es das im Stadium der reinen Tätigkeit befindliche Absolute, das sein Subjekt nur als reine, noch nicht reale Innerlichkeit enthält und auf sein Objekt nur als auf sein ihm immanentes Ziel gerichtet ist.

Als Absolutes ist der moralische Wert von seiner Apperzeption schlechthin unabhängig.

Der absolute Wert tritt jedoch ins Bewußtsein. Formal ist seine Beziehung auf das Ich infolgedessen ein Erschaffenwerden des Wertes durch das Ich in der Causalität des Bewußtseins. Material drückt sich dieses formale Sein des Bewußtseinsinhaltes darin aus, daß der absolute Wert als Einzelinhalt, die Inhaltlichkeit des Ichs in sich darstellend, in relativer Inhaltsform auftritt.

In dieser Relativität seiner Apperzeption tritt der moralische Wert als Summe vereinzelter Inhalte auf und heißt

als solche Gewissen und zwar individuelles Gewissen des einzelnen Ichs, welches dasselbe als sein Gewissen hervorbringt.

In dieser Einzelheit und Relation tritt jedoch das Gute stets als das Absolute auf. Das durch seine Einzelheit und Vereinzelung relativierte Sollen ist nur formal-inhaltlich, also äußerlich relativiert, und wie im Bewußtsein das Absolute als unendliche Identität überall hervorbricht, so leuchtet im kategorischen Imperativ die Absolutheit des Sollens durch seine äußere, nicht wesenhafte Relation klar hindurch.

Auch das Absolute als subjektive und objektive Heiligkeit klärt sich deutlich aus den Schranken des Relativen los, allein nur, soweit die Heiligkeit in und mit dem Sollen selbst gegeben ist. Nur als Materialinhalt betrachtet ist sie dagegen wesenhaft relativiert, und es gibt keine Gesinnung und es kann im relativen Bewußtsein keine geben, welche absolute Heiligkeit zu sein beanspruchen dürfte.

Auch die übrigen Relationen können das absolute Sollen nur äußerlich relativieren und müssen seiner Absolutheit als klares, sie ausdrückendes Symbol dienen.

§ 47.

Sofern das Gute nicht als Idee und Begriff des Sollens, sondern als reales absolutes Sollen in die Apperzeption tritt, muß es ein reales Verhältnis zu der es einkleidenden Relation gewinnen.

Als Absolutes muß es sich als schöpferisches Subjekt auf sein Einzel-Ich beziehen. Diese Beziehung, als von dem Absoluten als Sollen ausgehende Beziehung, ist ein Heraustreten des Sollens aus seiner nur auf sich selbst gehenden Richtung, das sich als Fordern vollzieht, welches das absolute Sollen, als Träger des Ichs, an das Ich richtet. Dieses auf das Ich gerichtete Fordern kann nun schwerlich nur die reine Ichheit betreffen, etwa, daß sie das absolute Gute tragen solle. Denn in gewisser Hinsicht ist diese Forderung, welche diese einzig

mögliche, nur die Beziehung der reinen Ichheit zum Guten betreffende Forderung ist, bereits erfüllt, in anderer Hinsicht trägt das Gute sich selbst. Vielmehr ist das Sollen als Stellungnahme des Absoluten zur Relation eine Forderung an das Relationen schaffende Ich. Sofern die Beziehung des Absoluten zur Relation nur eine Selbstdarstellung im Relativen sein kann, muß die an das Ich gerichtete Forderung des Absoluten dahin gehen, daß die Ichheit in ihren Relationen das absolute Gute darstelle. Sofern die Forderung des Absoluten auf das ganze sich relativierende Ich gerichtet ist, soll dasselbe in allen Relationen den absoluten Wert offenbaren und entfalten. Die Forderung des Absoluten an das Ich lautet: Organ der Selbstentfaltung des Absoluten zu werden. Diese Eigenschaft ist doppelter Natur: einmal ist sie Entfaltung des Ichs, andererseits Entfaltung des Absoluten. Sich selbst soll das Ich so entfalten, daß sein Wesen als Organ des Absoluten dadurch ausgedrückt wird. Diese Forderung zielt auf die vom Ich auf das Absolute gerichtete Willensmaxime und Achtung. Als das Absolute wollendes und achtendes Ich soll dasselbe zweitens dann das Absolute entfalten, indem es die Objekte der guten Gesinnung realisiert.

Das Absolute als Gutes tritt in seiner Apperzeption als Gesinnung auf, deren Wesen die Heiligkeit ist. Das Sollen ist rein formaler Inhalt, die Heiligkeit rein wesenhafter Inhalt. Letztere kann als solcher nie an sich Bewußtseinsinhalt werden. Sie kann jedoch auch nicht in ihrer absoluten Einheit mit dem absoluten Sollen auftreten, da im relativen Bewußtsein die Seiten des Absoluten auseinandertreten. Ebensowenig jedoch kann sie als materiale Seite des formalinhaltlichen Sollens auftreten, denn die absolute material-inhaltliche und formal-inhaltliche Wesenhaftigkeit ergeben als zwei Seiten eines Inhaltes noch immer nicht einen material relativierten Bewußtseinsinhalt. Ein material-formaler, wesenhaft relativierter Bewußtseinsinhalt muß vielmehr gebildet werden, um

das absolute Sollen und die absolute Heiligkeit auszudrücken. Ein solcher Inhalt ist eine Gesinnung. Die gute Gesinnung kann, als materiale Relation, in ganz verschiedenen material-formalen Inhalten auftreten, die jedoch alle als ihre tiefste Wesenheit die absolute Heiligkeit darstellen. In diesen Gesinnungen wird das absolute Sollen deutlich ausgedrückt, ebenso die Heiligkeit, sofern sie nur in und mit dem Sollen als dessen Subjekt und Objekt gegeben wird; allein sofern das materiale Wesen der Gesinnung die Heiligkeit ausdrückt, erscheint dieselbe als wesenhaft durch die und jene einzelne Inhaltlichkeit relativiert, also wesentlich undeutlich dargestellt.

Sofern die gute Gesinnung das Absolute als Sollen darstellt, richtet sich die Selbstbeziehung des Sollens auf die Gesinnung. Wenn diese auch vorhanden und real ist, so ist es doch ihr Wesen, daß sie nur ist, sofern sie sein soll, und daß ihr Seinsollen ihr konstitutives Wesen ist. Das auf das absolute Gute gerichtete Sollen, das auf die inhaltlich relative Gesinnung als Darstellung des Absoluten zielt, gewinnt damit die Bedeutung, daß eine jede gute Gesinnung sich fortwährend steigern muß, um klarer und klarer das Absolute auszudrücken. Diese relative Steigerung ist als Darstellung des auf sich selbst gerichteten Sollens, sofern sie schon als Ausdruck des Absoluten sich doch noch mehr und mehr steigern soll, Darstellung der absoluten inneren Steigerung des Absoluten, oder der reinen Erhabenheit des Guten. Sofern die gute Gesinnung sich auf das Ich als ihr Organ richtet und von ihm Achtung und Willensgehorsam, also Heiligkeit als Eigenschaft des Ichs fordert, enthält sie das Geforderte in der Idee, welche mit dem Eintritt der moralischen Gesinnung in den Brennpunkt bewußter Deutlichkeit ebenfalls als ideale Seite des sich darstellenden und entfaltenden Absoluten auftritt. Weiter bezieht sich die gute Gesinnung auf alle nur irgend möglichen Bewußtseinsinhalte des Ichs, in denen letzteres das Absolute entfalten soll. Jedoch werden wegen der

Relativität der guten Gesinnung immer nur wenige Inhalte bewußt ideeenhafte Wesensseiten der moralischen Gesinnung. An sich muß jedoch das Absolute als Gesinnung die Ideeen aller Bewußtseinsinhalte als seiner Darstellungen enthalten, wenn diese Ideeen auch keinen Ausdruck finden und nur in der Absolutheit selbst verborgen sind. Wenn die Objekte der moralischen Gesinnung realisiert sind, hört damit die Beziehung des Sollens auf sie auf. Denn sofern dieselbe auf die Verwirklichung der Selbstentfaltungen des Absoluten gerichtet ist und eine Erschaffung von Relationen darstellt, in denen sich das Absolute ausdrückt, hört die schöpferische Tätigkeitsrichtung des Sollens mit der Vollziehung der Schöpfung auf. Allein sie dauert auch hier fort, sofern in dieser Relation als dem Ausdruck des Absoluten sich das Sollen als tiefstes Wesen seiner Relation in seinem Objekt, auf sich selbst als das Absolute richtet.

§ 48.

Während einerseits in der oben ausgeführten Weise das Ich als Organ dem moralischen Werte anheimfällt, ist dieser doch andererseits als Bewußtseinsinhalt des Einzel-Ichs von diesem getragen und erschaffen.

In dieser Hinsicht ist der Zusammenhang des Ichs mit dem Guten die Causalität aus freier Ursache, sodaß also das Ich freiwillig den Gesetzen des Guten folgen kann, es aber nicht tun muß, sondern ebenso frei das Gute wie seine Objekte erschaffen kann oder nicht erschafft, wie auch alle andern Relationen, sodaß hier kein Unterschied besteht. Hier tritt das Gute als ein im Bewußtsein vereinzelter Einzelinhalt auf, der wohl ein bestimmtes Feld im Bewußtsein beansprucht, aber nicht das Ganze beherrscht.

Hier verändert sich das Gute, indem es von seinen sittlichen Höhen in die Gewohnheit und Alltäglichkeit zurücksinkt, wo das Sollen und die Heiligkeit aus dem Bewußtsein zurücktritt und so einerseits dem Guten seinen moralischen, dem Bösen

seinen unmoralischen Charakter wegnimmt. Ja, es ist sogar nicht undenkbar, daß in gewissen Zuständen der menschlichen Seele das Gute gar nicht in irgend einem Bewußtseinsinhalt als bewußter moralischer Wert vertreten ist, daß es erst allmählig entsteht und das Sittengesetz als historische Größe auftritt.

Die moralische Apperzeption ist im Guten wie im Bösen ein einfacher Inhalt, der sich nach verschiedenen Seiten äußert, Seiten, die innerlich verbunden sind, ihrem inneren Wesen nach also einen einfachen Wesensgrund aufweisen. Nur einer in der Aeußerlichkeit stehen bleibenden Seelensektion kann sich hier ein Komplex von verschiedenen Inhalten, eine bloße Summeneinheit, ergeben.

Die einfache Inhaltlichkeit der moralischen Apperzeption ist eine Relationsdarstellung der Ichheitskausalität. Die Achtung des Guten erweist sich als die auf ihre Realisierung gerichtete Innerlichkeit, die als Willensmaxime in die reine Wirkung tritt und ihr Ziel, das sein sollende Gute, erreicht. Dieses als Resultat ist weiter das Prinzip für die Fortentfaltung in Relationen. So spiegelt die moralische Apperzeption den Gang der absoluten Ichgeschichte. Dabei enthält ein jedes wesensfrühere Stadium, als Motiv für das folgende, dasselbe in der Idee. Sofern die ganze Causaldarstellung in der Apperzeption bewußt ist, d. h. vom Standpunkt des Resultates aus verläuft, erscheint die Causalität wesenhaft, d. h. nicht zeitlich bedingt und nur als Anfangsursache, sondern zeitlos, ein Charakter, der sich in der Causalität aus Endursachen ausspricht. Denn die Anfangsursache erscheint, vom Boden des Resultates ausgehend, bereits in ihrem Wesen als Ende und Ziel. So wird das Wollen zum Sollen, die Achtung zur Heiligkeit, indem sie um ihres Zieles willen wirksam erscheinen und ihr Ziel ihr ursächliches und verursachendes Wesen konstituiert.

Dasselbe Bild der Ichkausalität zeigt die unmoralische Apperzeption. Nur zeigt sich hier das Weitere, daß die Causa-

litätsdarstellung im Bösen wesenhaft eine innerliche Verdoppelung aufweist, indem ihr eigenes Wesen sich selbst zwiespältig gegenübertritt und reine Dissonanz wird. Im Reiche der Moralität im Bewußtsein verharrt dieser Strom von Dissonanz entweder in seiner inneren Zerrissenheit oder er mündet in die adäquate moralische Apperzeption ein, die als Erkenntnis und Zerstörung des begangenen Bösen vor sich geht.

§ 49.

Während die Herrscherstellung des moralischen Wertes gegen das Ich ihrer Natur nach eine strenge Regelmäßigkeit des auf sich selbst gerichteten Sollens zeigt, dieses ewig auf sich selbst zielt und nur in seinem Heraustreten in die Selbstdarstellungslinien seiner Objekte bald wirkt, bald nach Erfüllung seiner Forderung aufhört und auch diesen Wechsel in der strengen regulativen Gesetzmäßigkeit vollzieht, offenbart sich im Herrscherverhältnis des Ichs zum Guten die Regellosigkeit der Relation, die Freiheit des Ichs, seine Selbstentfaltung konsequent durchzuführen oder zu unterlassen. Hier tritt das Gute ganz oder nur in einzelnen Seiten, welche dann nur noch als durch die bewußten Seiten motiviert vorhanden sind, in den idealen Hintergrund des Bewußtseins. Dennoch scheidet es aber nicht, ohne dieses sein Scheidenmüssen als unmoralisch zu beurteilen, ohne den Anspruch der tiefsten Wesenheit für alle Bewußtseinsinhalte, ja noch mehr, für die schlechthinnige Allgemeinheit, für die Allheit überhaupt, geltend zu machen. Von dieser Basis aus gesehen, ist das Gute nicht mehr bewußt, nicht etwa weil es nicht da ist, sondern weil das Ich sein Auge des Bewußtseins vor ihm verschließt, weil es seinen inneren Blick nicht mehr auf dasselbe richtet. Aber entfliehen kann es ihm nicht: die Unentrinnbarkeit des Guten tritt zutage, indem selbst das Zerstören und Aufheben des moralischen Wertes im Bösen und Außermoralischen auf dem Guten als seinem eigenen, innersten Wesen beruht. Dieser Anspruch des Guten, dieser sein ab-

soluter Sieg, der ebenso in der Niederlage, wie im Erfolg objektiv vorhanden ist, konstituiert die Triplizität einer Antinomie der reinen praktischen Vernunft, um Kantische Ausdrücke anzuwenden. Diese Antinomie kann psychologischer Widerstreit der Moral heißen, denn sie ergibt sich aus dem Eintritt des Guten in das psychologische Relationswesen des Bewußtseins. In allen drei Formen der moralischen Antinomie ist die eine Seite identisch, die drei zweiten Seiten stehen in einem Causalzusammenhang untereinander.

So ergibt sich der psychologische Widerstreit in der praktischen Vernunft als eine einzige Antinomie in dreifacher Form. Die erste Form betrifft die Subjektivität, also Entstehung des moralischen Wertes. Ihre eine Seite stellt denselben als von einem einzelnen Bewußtseinsich erschaffen dar, die andere dagegen als die causa sui, die als Absolutes tiefstes Wesen der Allheit ist und diese, darunter das Ich ihrer Apperzeption, erschaffen hat, nicht aber selbst erschaffen ist. Diese letztere Seite ist allen drei Formen der moralischen Antinomie gemeinsam. Diese erste Form kann die Apperzeptionsantinomie heißen.

Die zweite Gestalt der moralischen Antinomie betrifft das reine Werden des moralischen Wertes im Bewußtsein, d. h. die apperzeptive Form, in welcher sich das Einzel-Ich auf seinen moralischen Inhalt bezieht. Dieses Formen zeigt einen koordinierenden Charakter, indem es sich als ein einzelnes Wirken des Ichs erweist, welches sein Ergebnis auf gleiche Stufe mit vielen nebengeordneten andern stellt. Diese zweite Form des moralischen Widerstreites kann daher Koordinationsantinomie der reinen praktischen Vernunft heißen. Die dritte Form des moralischen Widerstreites, welche Relationsantinomie heißen mag, bezieht sich auf das relative Wesen des fertigen sittlichen Bewußtseinsinhaltes, welcher nicht nur in Beziehung auf andere Bewußtseinsinhalte, sondern auch rein an sich formal und material relativ erscheint.

Diese in sich triforme Antinomie der Moral erscheint als der reinen praktischen Vernunft wesenhaft. Der Kantische Name für die moralische Apperzeption kann unbedenklich beibehalten werden, da das Wesen der letzteren eine auf Selbstdarstellung in Taten gerichtete Vernünftigkeit ist.

§ 50.

Im Lichte der moralischen Antinomie gesehen, gewinnt das Sollen im Wesen des Guten eine doppelte Bedeutung. Einmal ist es als auf sich selbst gerichtetes Sollen ein reines Wirken, das als unmittelbar konstitutiv für seinen Erfolg ein Seinmüssen des Seinsollenden ist. Dieses Seinmüssen ist jedoch keine blinde, äußerliche Notwendigkeit, sondern das Gesetz des Daseins selbst, die durch sich selbst zur Notwendigkeit erschaffene Notwendigkeit im Wirken der causa sui. Hier im Absoluten ist Sein und Wesen identisch, und die reine innere Notwendigkeit der absoluten reinen Tätigkeit kristallisiert sich gleichsam im reinen inneren Gesetze des Daseins.

Vom Standpunkte des Ichs gesehen ist dagegen das auf das Ich gerichtete Sollen sowenig ein Gehorchenmüssen des Ichs, daß vielmehr ein jedes Müssen alles Sollen in seiner eigentümlichen Natur unmöglich machen würde. Denn wenn das Ich automatisch jedes Gebot vollziehen müßte, so könnte von einem Sollen nur von der Basis des moralischen Wertes aus, nicht jedoch auf dem Standpunkte des Ichs, die Rede sein. Ein jedes, vom moralischen Wert auf das Ich gerichtete Sollen setzt vielmehr die Freiheit des Subjektes voraus, dem Sollen zu gehorchen oder auch nicht zu gehorchen. Infolgedessen ist dieses Sollen reines, wesenhaft-innerliches, rein inhaltliches Sollen, welches keine Realität äußerlich zum unmittelbaren Resultat hat, sondern alles äußere Dasein geht als Bewußtsein auf die Causalität des Ichs zurück, nicht auf die des kategorischen Sollens. Letzteres richtet sich auf das Ich als Causalität, welche als Ursache frei zu ihrem Wirken

sich verhält, also ein Wirkenmüssen ausschließt. Soll der kategorische Imperativ ein Wirkenmüssen des Ichs im Gefolge haben, dann kann er nur selbst die schon in dem Wirken befindliche Ursache sein, sich aber nicht auf das Ich als Ursächlichkeit beziehen. Der vom Guten auf das Ich als ursächliches Ich gerichtete moralische Imperativ setzt zu seiner Möglichkeit die Möglichkeit seines Nichtbefolgtwerdens voraus. Der material-formale Ungehorsam gegen das moralische Gesetz ist das Böse. Das Gute setzt also in seiner Möglichkeit die Möglichkeit des Bösen. Und zwar erweist sich das Gute dabei als das tiefste innere Wesen des Bösen, sofern letzteres das innerlich material-formal von seinem Ziele losgerissene Sollen ist.

Alles Böse ist nach Form und Inhalt eine Wesenhaftigkeit, die sich wesenhaft gegen ihr eigenes Wesen aufbäumt. Sofern dieses aufbäumende Wesen seinen Feind in und mit seinem Ankämpfen gegen denselben als das eigene innerste Wesen voraussetzt, vernichtet es damit sich selbst. Dieses Selbstzerstören ist überall der Charakter des Bösen. Als bewußt konstatiert das Böse sich selbst als böses, richtet und vernichtet sich damit rein formal. Als formaler Inhalt ist es das Unterlassen des kategorischen Befehles, welches nur durch diesen als seinen Wesensgrund ermöglicht wird. Als reine Negativität, die als positive Realität nur durch ihr Gegenteil konstituiert wird, richtet sich damit auch diese Form des Bösen selbst. Die deutlichste Ausprägung des Unmoralischen, das Schlechte als formal-materialer Inhalt, erweist sich erst dadurch als material-formal böse, daß es den entsprechenden guten Inhalt und den auf ihn gerichteten kategorischen Imperativ als seinen Wesensgrund enthält und damit die material-formale Selbstvernichtung als Wesen birgt. So zeigt der Haß die reine, inhaltlich innerliche Verbindung seiner Beziehungsträger, welcher die Liebe wesenhaft ist, die hier jedoch nur deshalb auftritt, um durch diese Verbindung ihr Objekt zu vernichten, damit aber sich selbst aufzuheben. So ist also alles Böse die reine Tätigkeit,

das reine identifizierende Entgegensetzen, das an sich notwendig sein Resultat herbeiführt und sein Wesen nur im Konstituiren seines Resultates und in diesem als seinem Ziele hat, das aber hier innerlich von seinem Resultate losgerissen ist und damit von sich selbst sich getrennt hat. Allein dieses reine Widersprechen muß in seinem eigenen Wesen in seinen Ausgangspunkt zurückschlagen: denn losgerissen von seinem eigenen Wesen vernichtet es sich selbst.

Sofern nun das absolute Gute inneres Wesen des Bösen ist, andererseits dennoch alles Unmoralische vom Ich als Ursache erschaffen wird, so stellt sich in Bezug auf das Gute als Wesen der antimoralischen Apperzeption dieselbe Antinomie ein, wie beim Guten. Allein die innere Zwiespältigkeit des Bösen bedingt eine zweite in sich dreifache Antinomie.

Sofern das Gute einerseits als Wesen das Böse konstituiert, andererseits es aufhebt, wie kann das Böse entstehen? Das mag die genetische Antinomie der antimoralischen Apperzeption heißen. Ferner, wenn das reine, mit Notwendigkeit sein Ziel erreichende Wirken das Wesen des Unmoralischen ist, wie kann sich in ihm die Notwendigkeit von sich selbst losreißen? Dieser Widerstreit kann Normierungsantonomie der antimoralischen Apperzeption genannt werden.

Endlich: wenn Selbstzerstörung das Wesen des Bösen ist, wie kann es bestehen, ein Widerstreit, der wohl Tatsächlichkeitsantinomie der antimoralischen Apperzeption heißen kann.

Auch in dieser Antinomie ist die eine Seite, das Gute, in allen drei Formen identisch, während die zweiten Seiten als auf Ursache, Wirken, Wirkung bezogen, kausal verbunden sind, sodaß hier ebenfalls ein einziger, innerlich triformer Widerstreit im psychologischen Wesen der antimoralischen Apperzeption auftritt.

§ 51.

Im eigentlichen Reiche der Moral herrscht die strengste Eindeutigkeit und Gesetzmäßigkeit. Die Regellosigkeit tritt erst

in und mit dem Wirken der Relation am Guten, d. h. in den mannigfachen Formen seines Rücktritts aus dem Vordergrund des Bewußtseins, zutage. Es gibt nur ein Gutes, den um seiner selbst willen sein sollenden und geltenden Wert. So gibt es auch nur ein Böses, die innerliche Verkehrung dieses Wertes. Allein da letztere ihrem Wesen nach der Regellosigkeit des Relativen viel mehr verwandt ist, als die Gesetzmäßigkeit des Guten, so scheint sich das Böse in verschiedene Arten zu teilen, die zwar von einander verschieden sind und nur äußerlich durch das möglicherweise eintretende Uebergehen der einen in die andere verbunden sind, die aber dennoch nur fließend gegeneinander abgegrenzt sind und nur ein und dasselbe Böse zum eigentlichen Wesen haben. Daß die Arten des Bösen nur im übertragenen Sinne und rein vom Standpunkte des Subjektes aus als solche unterschieden werden, geht schon daraus hervor, daß ihre Wertunterscheidung sich nach dem subjektiven Motiv richtet, aus welchem das Böse vom Ich begangen wird. Diese Arten sind das aus Unwissenheit begangene Böse, das aus Verführung begangene Böse und das um seiner selbst willen begangene Böse.

Bei der ersten Art fragt es sich, wie die Unwissenheit über das Böse entstanden sei, ob sie mit Absicht durch gewohnheitsmäßige Unterdrückung der Stimme des Guten oder fahrlässig ohne böse Absicht, oder ganz unverschuldet eingetreten ist. Im letzteren Falle kann nur noch von einer ganz uneigentlichen, rein formalen Darstellung des Bösen die Rede sein, während im ersten Fall die volle Schuld besteht. Ein Mittelding zwischen beiden stellt die Fahrlässigkeit dar.

Das aus Versuchung entstandene Böse enthält wohl das meiste Unrecht, welches geschieht. In dieser Klasse bewegt sich der moralische Unwert vom geringfügigen Ungehorsam, der aus an sich unschuldigen Begierden und noch halb und halb aus Unwissenheit entsteht, bis zum vorbedachten Mord um gemeinen Nutzens willen.

Während in dieser Reihe noch immer ein wenigstens an sich nicht böses, oft sogar gutes Motiv mitspielt, geschieht in der dritten Reihe das Böse nur, weil es sich selbst Motiv ist, und tritt hier erst in reiner Gestalt auf. Hier erst ist das Böse restlos in seiner ganzen Furchtbarkeit enthüllt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß ebenso wie im Bösen, auch im Guten verschiedene Höhenstufen des moralischen Wertes auftreten. Allein diese gelten beidemale nur für die Bewertung des einzelnen Subjektes und sind an sich mehr oder minder relative Darstellungen des einen, absoluten Wesens, des moralischen Wertes, der im Guten auftritt, wie er ist, im Bösen dagegen rein negativ, wie er nicht ist, sich in sich selbst empörend.

§ 52.

Die Stimme des moralischen Wertes, welche das Ich im Bewußtsein vernimmt und welche auf das Leben des Guten und auf den Tod des Bösen zielt, heißt Gewissen. Das Gewissen ist Gefühl, das Gefühl des moralischen Wertes selbst. Es zeigt sich als vernünftige Inhaltlichkeit, indem es ein rein innerlich materiales Urteil ist, das Subjekt und Objekt eines kategorischen Befehles bildet. Es ist nun Tatsache des moralischen Erlebens, daß im selben Individuum das Gewissen zu verschiedenen Zeiten über ein und denselben Inhalt verschiedene Urteile fällt, daß es verdammt, was es früher geheiligt, kurz daß es irrt. Aus dieser Tatsache ist der Schluß gezogen worden, daß dem moralischen Werte unmöglich ewige Gültigkeit zukommen könne, daß sich die sittlichen Normen vielmehr im Laufe der Geschichte änderten. Allein es ist ebenso Tatsache, daß sich Vernunftschlüsse vielen scharfen Denkern als apodiktisch gewiß aufgedrängt haben, die später ihre Gültigkeit verloren. Niemand erklärt jedoch diese Tatsache aus einer Aenderung der Denkgesetze, sondern in der völlig selbstverständlichen Voraussetzung, daß auch jene Schlüsse aufgrund der noch heute geltenden Denkgesetze gebildet sind, versucht man, von

der Basis derselben aus den sich einschleichenden, tief verdeckten Fehler zu entdecken und den Schein der Denknotwendigkeit zu zerstören. Da es nun einmal die moralische Grundtatsache ist, daß ewige Gültigkeit dem zukommen müsse, welches alle moralischen Werte überhaupt erst zu solchen macht, so ist also der Wechsel in den ethischen Gewissensnormen in einem sich einschleichenden Schein von kategorischer Gültigkeit in den Gewissensäußerungen zu suchen. Von hier aus erscheint es dann als sehr wahrscheinlich, daß es ebenso wenige ewig gültige Gewissensurteile, wie wirklich denknotwendige material-formale Vernunftschlüsse gibt. Ebensowenig aber ist dann noch die ewige Gültigkeit des wirklich Moralischen, auf dem sich dieser Trug aufbaut, zweifelhaft, wie die wirkliche Denknotwendigkeit in Frage steht, ohne die aller Schein von Notwendigkeit undenkbar ist. Die Vernunft bezweckt denknotwendige Urteile, und wenn die Täuschung in der Urteilsbildung völlig verborgen bleibt, so scheint die Gestalt des Urteils dem Zweck zu entsprechen, also denknotwendig zu sein. Ebenso gebietet das rein Moralische des Gewissens diesem eine kategorische Beurteilung der Bewußtseinsinhalte, die zweckentsprechend kategorisch erscheinen muß, falls die Täuschung in ihr verborgen bleibt. Es ist Sache der Erkenntnistheorie, danach zu fragen, wie ein solcher falscher Schein in ein Vernunfturteil überhaupt nur eindringen kann. Hier soll es untersucht werden, wie er sich in das Gewissen einzuschleichen vermag.

§ 53.

Das Bewußtsein ist das rein formale Selbstkonstatieren des eigentlich inhaltlichen Wesens, das so, wie es ist, also auch, ob es gut oder böse ist, seinem Ansichsein nach konstatiert wird, wobei es gleichgültig ist, ob das Ich material dieses Wesen begreift, oder nicht. Man kann daher das Bewußtsein vom moralischen Standpunkt aus, der in allen Bewußtseinsinhalten das Gute als absolutes Wesen erkennt, das konstatierende

Formalgewissen nennen, während das eigentlich so genannte Gewissen material-formales Begreifen ist, in welchem der betr. Inhalt sich erkennt, wie er wesenhaft innerlich ist. Nur eine äußerliche Auffassung vom Wesen des Gewissens kann dasselbe als Inhalt für sich, der sich auf die moralischen Werte oder Unwerte als „Objekte" seiner Beurteilung „bezieht", hinstellen. Vielmehr ist Urteil sowie Befehl des Gewissens wesenhaft und kategorisch, also dem Beurteilten immanente tiefste Innerlichkeit desselben, die als tiefste Wesensseite an ihm zutage tritt. Es liegt nun im Wesen eines jeden Relationsinhaltes, an sich nur als Einzelinhalt das Absolute darzustellen und zwar, wenn diese Darstellung apriori ist, in einer Weise, daß die Absolutheit nur nach einer gewissen Seite klar durch die Relation durchleuchtet. Sofern aber das ganze Absolute tiefstes Wesen eines jeden Einzelinhaltes ist und in dieser Hinsicht ein jeder Inhalt identisch mit jedem andern ist, so liegt es im Wesen der Relation, daß jeder relative Inhalt nur als Seite seiner selbst auftritt. Dieses Wesen liegt im Begriff des Relativen, welches sich seiner Natur nach in doppelter Weise auf sich bezieht, einmal, sofern das Absolute sein tiefstes Selbst ist, zweitens, sofern es Relation ist. Wird dieses Wesen des Relativen ein material formaler, inhaltlich bewußter Inhalt, so begreift es sich. Dieses Begreifen geht von der reinen vorbewußten Subjektivität des Inhaltes aus und richtet sich auf die bewußte, sich begreifende Realität derselben, also auf den noch nicht begriffenen Inhalt, aber nur auf ihn, sofern er begriffen werden soll. Der Vorgang und das Resultat des Begreifens richtet sich, wie an sich klar, auf den Inhalt, nur sofern er begriffen wird und begriffen ist, nicht aber auf noch unbegriffene Seiten desselben. Dieses Begreifen, als Sichselbstbegreifen des Relativen, kann mithin a priori, also auf das Absolute im Relativen gerichtet sein, oder a posteriori, auf die Relation als solche. Das wesenhafte, dem Inhalt immanente Sichbegreifen erfolgt bei den moralischen Inhalten

a priori im Gewissen. Nun ist alle Selbstbeziehung des Relativen im letzten Grunde eine Beziehung auf das Absolute, wenn sie auch in ihrem Wesen nur an sich, nicht aber ausdrücklich dargestellt, zutage tritt. Ebenso ist alles aposteriorische Begreifen nur deshalb Begreifen, weil es auf das Selbstbegreifen in aprioriſcher Gestalt durch seine Aposteriorität hinweist. Nun liegt es weiter im Wesen des Relativen, das Gute im Schlechten, das Wahre im Falschen, das Begreifen im Falschbegreifen darstellen zu können. Als relatio kann das Falschbegreifen niemals absolutes, sich begreifendes Begreifen werden. Vielmehr muß das Falsche im Begreifen, sofern einerseits in ihm wirkliches Begreifen dargestellt werden soll, andererseits aber ein falsches Begreifen gar kein Begreifen ist, unbewußt sein. Alles Bewußtsein vom Falschen scheidet dasselbe vom Begreifen aus.

Wenn nun ein moralischer Inhalt sich nach einer Seite — seinem relativen Wesen darin entsprechend — richtig begreift und zwar a priori als Gewissen, andererseits sich aber nach einer anderen Seite a posteriori und falsch begreift, so beruht einerseits das aposteriorische Begreifen im aprioriſchen, stellt also sich als in der zweiten Seite des sich begreifenden Inhaltes beruhend dar. Andererseits tritt das Falsche als Unbewußtsein nicht scheidend zutage, und drittens endlich bezieht sich das aprioriſche Begreifen auf den Inhalt als begriffenen und damit, sofern das aposteriorische Begreifen das aprioriſche darstellt, auch auf den Inhalt, sofern er sich in seiner zweiten Seite a posteriori begreift. An sich bezieht sich das aprioriſche Begreifen damit auch auf das Falsche im aposteriorischen Begreifen und stößt es als solches aus. Aber diese Beziehung kämpft gegen Unbewußtes und tritt nicht zutage. So muß der Schein eines aprioriſchen, aber dennoch falschen Gewissensurteils mit entsprechendem Sollen entstehen.

So bezeichnet einerseits das etwas Gutes als böse beurteilende Gewissen a priori das Gute als Wesen des Bösen,

bezieht sich also in dieser Hinsicht nur auf das Gute als solches; während die Darstellung des Guten im Bösen die zweite sich a posteriori und falsch begreifende, dem Apriorischen untergeschobene Seite des Inhaltes ist. Andererseits zielt das etwas Böses als gut bezeichnende Gewissen auf das Gute, sofern dieses die Entfaltungsmöglichkeit im Bösen in sich hat, während die andere Seite des Inhaltes, welche das Gute nicht als im Bösen, sondern als adäquat entfaltet darstellt, der ersten Seite untergeschoben ist.

§ 54.

Das Böse als durch die Causalität des Ichs bewirkter moralischer Unwert heißt Sünde. Sofern jede Sünde Ungehorsam gegen die Stimme des in ihr gebietenden moralischen Gesetzes ist, erweist sich alles Böse als Unterlassungssünde. Sofern das Ich dem moralischen Gesetze Gehorsam schuldet, andererseits seine Befehle nicht auszuführen braucht, tritt es zum Guten in das Verhältnis der Verantwortlichkeit.

Diese erweist so recht die Antinomie der reinen praktischen Vernunft, sofern sie durch ihr Wesen sowohl die wesenhafte Gebundenheit des Ichs an das Gesetz des Guten, sowie seine Freiheit von ihm voraussetzt.

Wenn das Ich in das vom Guten geforderte Verhältnis zu ihm tritt, wird letzteres der Inhalt seiner Maxime. Sofern das Gute auch für das Böse konstitutives Wesen ist, aber so, daß dieses Wesen sich gegen sich selbst aufbäumt, ist auch das Verhältnis des Ichs zum Bösen derart, daß letzteres Maxime des Subjektes wird und so Ewigkeit fordert, aber dennoch seinem Wesen nach sich in sich empört und sich vernichten will, sodaß die Triebmaxime zum Bösen, das böse Prinzip, als Verachtung sich gegen das Schlechte abstoßend verhält.

Sofern alles Böse Unterlassungssünde, zugleich aber schlechthin zeitlos seinem Wesen nach ist, kann dasselbe wieder gut gemacht werden, gilt aber bis dahin durch alle Zeiten als Schuld mit unverminderter Gewalt. Als geistiger Be-

wußtseinsinhalt birgt auch das Böse das Prinzip der Subjekt-Objektivität, das Prinzip des Selbsterfassens. Sofern nun das Böse negativ ist, das Negative als Subjekt-Objekt aber negativ seiner eigenen Negativität gegenübertritt und sie damit negiert, ist es dem Bösen wesenhaft, sich zu zerstören und in das reine positive Gute zu verwandeln. Indem das Böse sich als solches erfaßt, beurteilt es sich damit als böse und verdammt und vernichtet sich selbst. Dieser Tod, dieses innerliche Sichzerstören, ist ihm wesenhaft und muß es sein, denn als Empörung gegen das eigene Wesen ist es der innere Tod. Indem das Böse das reine, aber von seinem Ziele und damit von sich selbst losgerissene Entgegensetzen ist, setzt es sich damit sich selbst entgegen und vernichtet sich und bildet so den inneren Rückschlag ins Gute, der mit Macht in der Verwandlung eines bösen Inhaltes in einen guten erlebt wird. Dieser Todeskampf des Bösen gegen sich selbst, in dem es sich einerseits, das maximenhafte Dauerwesen des Guten an sich tragend, ewig am Leben erhalten will, andererseits sich wesenhaft vernichten muß, stellt sich als moralisches Unlustgefühl dar, welches, als rein innerlich, schlechthinnige Unlust ist, während das Gute, als reine durch nichts zu erschütternde und zu trübende Gesetzmäßigkeit und innere Klarheit, in dem rein innerlichen, schlechthinnigen Frieden wohnt.

Das Böse erkennt sich nun auf dreierlei Art. Einmal rein formal als bloßes Bewußtsein, dessen Inhalt sich über seine Natur noch völlig unklar sein kann. Zweitens als eigentliches Böses, das sich wohl als böse erkennt, aber nur nach der Seite seines Strebens zur Selbsterhaltung, ein Streben, welches an sich schon der Drang nach Selbstvernichtung ist, diese aber noch nicht ausführen kann, weil es das Gute noch nicht als sein tiefstes Selbst erkannt hat.

Die dritte Art der Selbsterkenntnis ist die restlose Selbstsühnung und Selbstvernichtung des Bösen, welches sich im bereuenden Schuldgefühl ins rein Gute verwandelt. Sofern die

Relativität des Bösen kausale Schöpfung desselben ist, stellt sich seine Zerstörung als rückläufige Causalität dar, die sich bis in die Tiefen ihrer reinen Ursächlichkeit auflöst. Allein diese Auflösung ist Causalität, denn die das Böse schaffende Ursache zielte damit bereits auf die innere Wiederauflösung ihrer Schöpfung, sodaß also das Ende, die vollendete Auflösung, im Anfang lag und so Ursache von Schöpfung und Vernichtung des Bösen ist. Infolgedessen stellt die Rückkehr des Bösen zum Guten vom realen Resultate des Bewußtseins aus über das reine Hinwirken zum Bösen in seinem Selbsterhaltungsdrang ins reine Wesen des Guten zurück einen Causalzusammenhang dar.

§ 55.

Ebenso, wie das Gute seinen Wert in der Form der reinen Tätigkeit des Sollens trägt, ist das Böse, als durch das Gute wesenhaft konstituiert nur Unwert, sofern es das innerlich sein will, was es nicht sein soll. Die Selbstvernichtung des Bösen in der Selbsterkenntnis geht demgemäß als Selbstvernichtung des moralischen Unwertes vor sich, der sich darin zerstört, worin er gegeben war, im falschen Seinsollen. So erfaßt und zerstört sich das Böse als Schuld, die ihr Seinsollen in der Reue aufhebt und vernichtet. Das in und mit der Reue gegebene Schuldgefühl ist die restlose Zerstörung des Bösen und seine Verwandelung ins klare, adäquate Darstellen des absoluten moralischen Wertes. Sofern die Selbsterkenntnis im Relativen sich steigern kann, wächst auch das reuige Schuldgefühl aus schwachen Anfängen oft erst allmählich zur vollen Höhe. Sofern das Böse seiner Natur nach sich erhalten will, ist seine Vernichtung ein Kampf, der sich als ungeheures Drängen nach der Freiheit von Schuld, das in der Schuldversunkenheit festgehalten wird, abspielt. Sofern die Vernichtung des Bösen ihrer Natur nach der Rückschlag in die klare Darstellung des absoluten Guten ist, erkennt das reuige Schuldgefühl darin,

wie unmöglich es für einen jeden Einzelinhalt der Relation, mag er auch noch so mächtig sein, ist, die Tiefe des absoluten Wesens, das sich in sich empört hat, zu ermessen und die Empörung dadurch bis in ihre Wurzel zu vernichten. Dadurch erweist sich die Schuld, als Vernichtung des Bösen, entsprechend der Ewigkeitsnatur desselben, als ewig und hoffnungslos. Andererseits ist die Reue, als Selbsterkenntnis der innerlichen Zerrissenheit und Todesnatur des sich durch sich selbst bestrafenden und verdammenden Bösen, ein Gefühl des innerlichsten Schmerzes, der seinem Wesen nach sein Aufhören, seine Stillung erstrebt.

Sofern das Böse in einer doppelten Causalreihe verläuft, einmal als vorschreitende in seiner Entstehungsnatur, zweitens als rückläufige in seiner Vergehungsnatur, muß sich die triforme Antinomie der ersten Reihe in umgekehrter Ordnung ihrer drei Seiten in der zweiten Reihe finden. Entsprechend der dritten Form der Antinomie im entstehenden Bösen lautet die erste Form der Antinomie im vergehenden Bösen: wenn das ewige Gute Wesen des Bösen ist, wie kann die Selbstzerstörung des letzteren jemals ihrem Erfolge nach mehr als illusorisch sein? Entsprechend der Normierungsantinomie im Bösen lautet die zweite Form, wenn die von sich losgerissene, also aufgehobene Gesetzmäßigkeit Wesen des Bösen ist, welches Gesetz erzwingt, dann wesenhaft die Rückkehr des Bösen zum Guten? Endlich entspricht der genetischen Antinomie des Bösen die letzte Form: wenn das Gute das Böse zurückstößt, wie kann es zum Guten zurückkehren? Diese Antinomie bildet das Wesen des reuigen Schuldgefühles, welches sich zerstören will, andererseits aber hoffnungslos keine Möglichkeit sieht, zu enden.

Damit mag die Analyse des moralischen, zum Gedanken drängenden Erlebens beendet sein. Wie nichts in den vorliegenden Ausführungen völlig abgeschlossene Vollständigkeit zu bergen beansprucht, so könnte auch die moralische Analyse noch

nach verschiedenen Seiten weiter getrieben und in allem mit Bände füllender Genauigkeit ausgearbeitet werden. Hier jedoch war nur ein großer Umriß beabsichtigt, der nun die dritte Reihe der absoluten Methode, die Darstellung des reinen, Erfahrung und Denken intuitiv in höherer Einheit beschließenden Begriffes des Guten, ebenfalls in großen Zügen, ermöglicht.

§ 56.

In der moralischen Analyse vollzog sich das Erkennen unter der Kategorie der Relation, welche dem Bewußtsein immanent ist. Alles bewegte sich im Reiche des Relativen, und wo das Absolute hervorleuchtete, da trat es nur in der relativen Form auf. Aber indem das Relative sein Wesen erfaßte, erwies es sich als Antinomie, die ihrer Natur nach, als die innere Selbstzerstörung des Relativen, reines Hindringen zum Absoluten bedeutet. Das Erkennen verläßt hier die Relation und tritt unter die Kategorie des Absoluten, damit über sich selbst empor steigend. Das Relative als Gutes wies antinomisch auf das Absolute als reine Tätigkeit, das in der transzendentalen Deduktion des Absoluten einmal als Schönheit und zweitens, vom Standpunkte des Resultates aus, als der reine, in sich gesetzmäßige Wille erkannt wurde. Das Absolute ist das tiefste Wesen des Einzel-Ichs wie seiner Inhalte, die reine, wesenhafte, seiende Ichheit selbst, die sich in der Einzelheit des Ichs nach der Seite des Seins und in den Einzelinhalten des Bewußtseins nach der Seite des Wesens relativiert. Das absolute Wirken ist das nur in der reinen Selbstentäußerung bei sich seiende Absolute, das sich im Sollen der Einzelbewußtseinsinhalte als Selbstverlust darstellt. Insofern tritt der moralische Wert als Nicht-Ich auf, das aber dennoch innerlich wesenhaft mit dem Ich verbunden und dessen tiefstes Wesen selbst ist. Als Darstellung des Absoluten läßt der moralische Wert sein Wesen als schlechthin unabhängig vom Einzel-Ich und von aller Apperzeption erscheinen. Sofern er aber nur Relation des Absoluten ist, hängt er nach dieser

Seite vom Einzel-Ich ab. Seine Bedeutung, das Absolute, hat das All und damit auch das Einzel-Ich erschaffen. Er selbst aber, der Einzelinhalt, ist vom Einzel-Ich erschaffen. Das Absolute als reine Tätigkeit ist unmittelbar in seinem eigenen absoluten Resultate realisiert. Es relativiert sich jedoch auch nach seiner Seite als noch nicht zum Resultat gelangte reine Tätigkeit. Damit ist die Antinomie der Moral gelöst.

§ 57.

Sofern das Absolute das Prinzip der Selbstentfaltung im Relativen ist, in welcher es sich nach seinen Seiten auseinanderlegt und diese Seiten wiederum in ihre Bestandteile zerlegt, stellt es sich in den Bewußtseinsrelationen als von den übrigen Stadien getrenntes Einzelstadium dar und zergliedert dieses Einzelstadium wiederum in seine Seiten.

So stellt es sein absolutes Werden als solches, d. h. nur an sich und ideal mit seinem Subjekt und Objekt verbunden dar und zwar im kategorischen Sollen, das nur als Darstellung des Wirkens, ganz abgesehen von der Wirkung, reines in sich beschlossenes, nicht aber ein Resultat zur Folge habendes Wirken ist. Das Absolute als Werden ist nun, an sich, nur als in diesem Stadium befindlich, gefaßt, von seinem Subjekt und Objekt losgerissen, damit von sich selbst geschieden. Dieses Wesen kommt darin zum Ausdruck, daß die absolute Tätigkeit das rein seiner selbst entäußerte und nur im Selbstverlust sich besitzende Absolute ist. Das Absolute ist also an und in sich als reine Tätigkeit reines Aufbäumen gegen sich selbst, das aber in und mit dem Selbstverlust sich selbst besitzt, das in und mit dem Heraustreten aus sich selbst in sich zurückkehrt und so erst die reine absolute Gesetzmäßigkeit ist. Dieses Wesen erst ist das als Tätigkeit gesetzte reine Sichsteigern, das innerlich als absolute Steigerung vor sich geht. So erst ist das Absolute die reine Erhabenheit, das Heilige als absolutes Wirken. Nun entfaltet sich das Absolute in zweierlei Weise, um in der Einheit

dieser beiden die völlige Selbstdarstellung im Relativen zu erreichen. Einmal stellt es sich in seinem Gesamtwesen dar, indem es kategorische Imperative bildet, welche als reines Sollen nur in der Idee ihr Subjekt und Objekt als Seiten ihres Inhaltes enthalten. Die zweite Reihe der Selbstentfaltung der absoluten Tätigkeit stellt sie in ihrem sich verlierenden Wesen so dar, daß die Einzelseiten dieses ihres Wesens auseinandergelegt auftreten. Als Ursache dieser Relationsreihe ist das Absolute Prinzip der Selbstentfaltung im Bösen. Allein das Absolute als Selbstverlust ist aufgehobener Selbstverlust und entfaltet sich daher im Prinzip als solcher, also im innerlich aufgehobenen, d. h. rein gut gewordenen Bösen. Für die inadäquate Selbstentfaltung ist das Absolute daher nur insofern Prinzip, als das Inadäquate als innerlich aufgehoben auftritt. Das eigentliche, d. h. sich nicht als böse erkennende Böse ist keine durch das Absolute geforderte Vervollständigung seiner Selbstentfaltung, sondern eine Mangelhaftigkeit derselben, sofern in ihr die Selbsterkenntnis des Bösen unterbleibt. Diese Schwäche der Selbstentfaltung ist durch die Freiheit des Ichs gegen seine Relativierung ermöglicht, sofern es dem Subjekte frei steht, sich vollständig oder nicht vollständig darzustellen.

Hiermit erklären sich ebenfalls die Antinomieen der antimoralischen Apperzeption. Das Absolute als reine Tätigkeit ist selbst reines Sichaufheben im Selbstverlust, reines Sichtrennen der absoluten Notwendigkeit von ihrem eigenen Freiheitswesen, reines Sicherhalten im Sichzerstören. Das Absolute ist Ewigkeitsprinzip des Bösen, nicht sofern letzteres Mangelhaftigkeit der Selbstentfaltung des Absoluten, sondern sofern es Darstellung des Guten ist. Das ewige Sichverlieren ist in sich das ewige Zusichkommen und Aufheben des Verlustes. Die sich aufhebende Gesetzmäßigkeit wird gerade dadurch ihr eigenes Gesetz. Das Absolute stößt sich zurück, um sich aufzunehmen. Sofern das sich im reuigen Schuldgefühl erkennende Böse realitive Darstellung des Guten ist, stirbt Reue und

Schuld, wenn der Gipfel der Selbsterkenntnis in den Grenzen der Relation erreicht ist. Dann existiert das Böse als Schuld und Reue nur, sofern es in sich aufgehoben rein das Gute darstellt. Die Reue braucht nicht Höhen zu erstreben, welche der Relation nicht zugänglich sind. Denn sie ist in ihrer Relationshöhe Darstellung des ganzen Absoluten als reiner Tätigkeit, das sein Selbstverlieren und in ihm sein Selbstgewinnen in jedem Relationsinhalte des sich erkennenden Bösen darstellt, also selbst in jenen der Relation verschlossenen Höhen die Vernichtung der Selbstempörung übernimmt. Das Böse als eine Seite an sich ist Selbstverkennung und kann sich nicht erkennen, ebenso Schuld und Reue, die an sich als Einzelseiten böse sind. Erst in der wechselseitig sich durchdringenden innerlichen Beziehung dieser Seiten aufeinander, die eine Selbstbeziehung ist, findet die Selbsterkenntnis statt, die Selbsterkenntnis, nicht des Bösen an sich, sondern des sich im Bösen darstellenden Guten. Indem Schuld und Reue nur mit dem Bösen existieren, ihrem Wesen nach jedoch dasselbe vernichten, zerstören sie sich selbst. So wird das Absolute der Mangelhaftigkeit der Selbstdarstellung gegenüber zum Erlösungsprinzip, sofern es eine zwecklose Gipfeldauer der Reue verhindert und Böses und Schuld durch sie in reines Gutes verwandelt, so das Subjekt von Schuld und Strafe befreit, diese vielmehr in reines, seinen Lohn in sich tragendes Gute verwandelt und so die absolute Gnade im absoluten Rechte darstellt.

Sofern das Absolute als solches sich auf seine Natur als Prinzip der Relation bezieht, ist es in seiner letzteren Eigenschaft sich selbst in seiner ersteren verantwortlich, sofern es als Relationsprinzip den Anforderungen seines absoluten Wesens entsprechen oder nicht entsprechen kann. Dieses Wesen des Absoluten als reiner Tätigkeit stellt sich im Relativen als Verantwortlichkeit der als Causalität auf das Bewußtsein bezogenen Ichheit dem kategorischen Imperativ gegenüber dar, wobei der kategorische Imperativ das tiefste, aber ihr entfremdete Selbst

der Ichheit symbolisiert. Das absolute Sollen bezieht sich auf sich selbst, sofern es an sich ist und sofern es sich entfaltet. Dadurch symbolisiert der auf das Ich gerichtete kategorische Imperativ das Wesen des Absoluten, sofern es als solches für sein auf die Relation gerichtetes Causalitätswesen konstitutiv ist. Das kategorische Sollen ist seinem Wesen nach die ins Wirken getretene Causalität für das, was sein soll, und als dieses Causalitätswesen konstitutives Element des Ichs und seines realen Causalwesens.

Wenn also das Subjekt das kategorische Sollen als das tiefste, bereits in die Wirkung wesenhaft eingetretene eigene Causalwesen erfaßt, so muß es dieses Wesen als reale Ausführung seines Befehles ausführen, denn sonst ist es noch nicht in jeder Hinsicht für sein reales Causalwesen angeeignetes und begriffenes Wesengesetz geworden. Allein das Ich hat die Freiheit, sein tiefstes Wesen auch nicht zu begreifen und damit den kategorischen Befehl nicht auszuführen. Weil der kategorische Imperativ jedoch das tiefste Wesen der Freiheit des Ichs darstellt, diese also auf ihn als innerlich für sie geltenden Befehl wesenhaft bezogen ist, stellt sie sich damit als dem absoluten Sollen verantwortlich dar.

Es ist nicht der Standpunkt der vorliegenden Anschauungen, daß alles Böse nur in der im Relativen auftretenden Mangelhaftigkeit der vom Absoluten vollzogenen Relationsschöpfung liege. Diese Mangelhaftigkeit gehört vielmehr als Darstellung des Verhältnisses des Absoluten als reiner Tätigkeit zu sich als Schöpfer der Relationen zum Bösen.

Das Böse selbst, ob sich begreifend oder nicht begreifend, hat ein Wesen, das nur in mehr oder minder vollendeter Gestalt auftritt, ein Wesen, das Wesen des Guten, des Absoluten ist und von ihm stammt. Das Absolute als reine Tätigkeit erreicht unmittelbar ihr Ziel, das absolute Resultat, richtet sich also wesenhaft auf dieses. Wenn es nun zu seiner Relationskausalität in ein Verhältnis tritt, so tritt es natur-

gemäß als die Phase auf, die relativ dargestellt werden soll, hier also als Verhältnis des absoluten Sollens zur Relationskausalität, aber als Sollen, welches wesenhaft nicht auf die Relation, sondern auf das absolute Resultat zielt. Auf die Relationskausalität ist es dagegen gerichtet, nur sofern es sich als reine Tätigkeit, abgesehen von ihrem Resultate, nicht aber in seinem Charakter als unmittelbares Konstituieren des Resultates darstellen will. So entsteht das absolute Sollen als Wesen der Ichkausalität, das zwar kategorisch ist, dennoch aber sein Erfülltwerden nicht konstituiert. So entsteht das Wesen von gut und böse. Im absoluten Sollen liegt aber das absolute Können. Der kategorische Imperativ verlangt nichts Unmögliches, sondern das Absolute darstellend, erweist er es als die Macht, seine Relationen regeln zu können.

4. Kapitel.

Die Moral als Freiheit.

§ 58.

Das Gute hat sich bisher als die rein innerliche Schönheit und Erhabenheit dargestellt, d. h. als das im Lichte der Realitätsvollendung gesehene absolute Schöne, welches wohl noch entäußertes absolutes Subjekt ist, aber in dieser absoluten Selbstentäußerung seinen absoluten Selbstbesitz erfaßt. So fällt das Ich wohl dem moralischen Werte als einem Nicht-Ich anheim, aber dieser sittliche Geschmack, dieses moralische Wohlgefallen, erweist in ganz anderer Weise den Charakter seines Objektes als Wesen des Ichs, als das ästhetische Gefallen am Schönen. Der moralische Wert als Selbstzweck und Ziel ist das reine Gesetz, die Freiheit in ihrer absoluten Selbstentäuße-

rung. Sollen und Wollen, Heiligkeit und Achtung sind wohl eins, aber die Achtung ist Ehrfurcht und heilige Scheu, das Wollen ist keine Liebe.

Die innere Identität ist nur in und mit der inneren Kluft zwischen Ich und moralischem Wert gegeben. Allein damit ist das Wesen des Moralischen noch nicht erschöpft. Es ist wohl als Zweck und Ziel aufgetreten, noch nicht aber in seinem Wesen als reiner Wert, der nicht nur das fortwährende Sollen, das reine Hinwirken, sondern auch den realen erreichten Abschluß in sich birgt. Das Moralische ist mehr als Darstellung einer einzigen Phase des Absoluten, der reinen Tätigkeit. Es symbolisiert auch als eigentliches Gutes das Wesen des Absoluten als des Resultats und zwar, wie die transzendentale Deduktion ergab, als des sich vom Boden des Resultates als Ende seiner Entwickelung schauenden Resultates. Das Sollen enthielt nur in der Idee sein Subjekt und Objekt. Das Resultat enthält als solches sein Wesen und Werden, aber vom Boden des reinen abgeschlossenen Endes aus gesehen. Der absolute Wert, der nur, weil er Wert ist, Zweck und Ziel ist und sein soll, nicht aber Wert ist, weil er sein soll, ist die Darstellung des aus der Selbstentäußerung völlig in sich zurückgekehrten, aus dem Wirken in die Wirkung getretenen Absoluten, dem rein innerlichen, ebenso subjektiven, wie objektiven, das Gesetz aus der Hand der Freiheit empfangenden, eigentlichen Guten. Dieses ist die Liebe, die aus eigener Macht der Subjektivität objektiv, die aus der Gewalt der Freiheit heraus Gesetz wird, die Liebe als Pflicht.

§ 59.

Es ist das Wesen der reinen, in sich einfachen Innerlichkeit, daß sie mit wenigen großen Strichen skizziert, aber auch mit unendlicher Ausführlichkeit nach immer neuen Seiten ihres unerschöpflichen Reichtums dargestellt werden kann. Hier genügt es, das Wesentliche anzugeben, da sich alles andere

daraus herleiten läßt. Die genaue Darstellung des hier stattfindenden Erlebnisses erübrigt sich, denn es ist wesentlich dasselbe, wie das im vorigen Kapitel ausgeführte, bis auf einige näher zu betrachtende Modifikationen.

Auch hier wird das kategorische Sollen erlebt, aber nicht mehr als Sollen, das nur auf seinem Befehlscharakter beruht, sondern als Sollen, das nur deshalb Sollen ist, weil es als solches sich in seinem Resultat verwirklicht hat. Das Sollen beruht nur auf sich, sofern es auf seinem Resultate beruht. Das Sollen ist nur noch Sollen, sofern es im Guten als dem reinen Wert als dessen Werden gegeben ist. Als Wert wird das Gute zwar als rein Objektives, als allgültiges Absolutes erlebt, das über die Einzelheit des Ichs hinausgeht. Aber dieser objektive Wert ist nur Wert, sofern er das innerste Subjektswesen des Ichs darstellt. Einerseits wird das Gute zwar als weit über die Schranken des Ichs hinaus gültig erlebt, andererseits aber dennoch als das tiefinnerste Wesen der Ichheit selbst. Dieser Wert stellt als Resultat nicht nur sein Werden, sondern auch das in sich selbst zur Realität vollendete Subjekt desselben, die Heiligkeit als reale Heiligkeit dar. Das Verhältnis des Ichs zum moralischen Werte im Guten ist zwar auch Achtung und Wille, aber nicht mehr nur sein sollender Wille, welcher reine, selbstentäußerte Causalität ohne jede Innerlichkeit der Leidenschaft ist, sondern Wille, sofern er das Wesen der Liebe und durch sie erzeugt ist. Die Achtung entspringt nicht mehr der Kluft, welche die Ehrfurcht zwischen Subjekt und Heiligkeit schlägt, sondern aus dem Wesen der Liebe, die aus ihrer Natur heraus in ihrem Objekte das Erhabene sieht und dadurch in ihrem Wesen zur Achtung wird.

Die Liebe ist ihrem Charakter nach reine, wesenhaft-inhaltliche Subjektivität und Innerlichkeit. Als solche kann sie unmöglich durch irgend etwas erzwungen werden, sondern ist rein frei. Bezieht sie sich auf ein Objekt, so kann dieses unmöglich als Schöpfer und Träger der Liebe auftreten, sondern

diese schafft und trägt vielmehr ihr Objekt. Insofern tritt das Gute, das seinem Wesen nach vom Ich geliebt wird, zur Liebe in ein Verhältnis, das es als von ihr erschaffen darstellt. Dennoch aber beruht das Gute nur auf sich selbst. Die Liebe richtet sich mit solcher Mächtigkeit auf das Gute, daß dieses dadurch als Gesetz, als notwendiges, auf sich beruhendes Sein auftritt. Diese Mächtigkeit ist nun jedoch nicht wirkliches Erlebnis, sondern nur das innere Wesen, welches durch die mehr oder minder stark auftretende moralische Liebe dargestellt wird. Diese Liebe verhält sich als reine Innerlichkeit innerlich zu sich selbst, d. h. sie liebt sich selbst und wird so das reine Glück. So ist sie der reine Lohn für sich selbst, der innere Lohn, der mit Empörung jeden andern Lohn als grobe Verletzung der zarten Innerlichkeit absolut von sich weist. In ihrem Willenswesen tritt die Liebe aus sich heraus, um vermittelst des Durchgangs durch ihren reinen Selbstverlust sich im Guten als Realität zu besitzen. Dieses Sichverlieren, um sich damit erst völlig zu gewinnen, ist das Wesen der moralischen, d. h. in und mit dem Guten, ihrem Resultate, gegebenen Liebe. Daher tritt sie dann am mächtigsten auf, wenn sie um des Guten willen Opfer bringen kann, die jedoch nur dann wahrhaft Opfer sind, wenn sie nicht als willkürliche Askese, sondern als durch das Gute zu seiner Selbstdarstellung wesenhaft erfordert auftreten. In dieser Tragik findet die moralische Liebe ihr tiefstes, heiliges Glück.

In Beziehung auf das Böse tritt diese Liebe nicht mehr nur als Nichtwollen und kalte, leidenschaftslose Verachtung, sondern als mit innerlichem Willenswesen auf die Vernichtung des Bösen gerichteter Abscheu und als die Verachtung wesenhaft in sich bergender Haß auf. Schuld und Reue werden hier getragen von der von ihrem Heraustreten aus sich in ihr Wirken losgerissenen und damit von sich selbst getrennten Liebe, ein Wesen, welches in sich das schlechthinnige

Unglück, nicht das Glück der mit sich verbundenen, sondern der Schmerz der wesenhaft von sich getrennten Liebe ist.

§ 60.

Bei der Analyse dieses Erlebnisses ist es zu beachten, daß hier Relationen auftreten, deren materiale Relativierung stärker hervortritt, als die formale, während das Umgekehrte beim Sollen zutage tritt. Die moralische Liebe tritt als materialer Inhalt auf, der formal-inhaltlich die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der Liebe konstituiert. Als materiale Inhaltlichkeit ist die moralische Liebe relativer Materialinhalt, also wesenhaft relativiert. Als materiale Relation zeigt sie also ein aposteriorisches und schwankend unsicheres Wesen, sie ist Affekt. Aber diese materiale Relation enthält es als ihr eigentümliches, innerstes Wesen, nach zweierlei Seiten eine absolute Subjektivitätsmächtigkeit darzustellen, die aus ihrer inneren Gewalt heraus das absolute Gesetz konstituiert. Diese Mächtigkeit bezieht sich einmal auf sich selbst und stellt so die absolute Glückseligkeit dar. Andererseits tritt sie aus sich heraus, um durch ihr reines Wirken absolutes Resultat, absoluter Wert zu werden. Damit stellt die Liebe die Mächtigkeit ihres inneren Wesens als schlechthin absolut dar und zwar als Gewalt, die als absolut ihre Größe nur als reines Gesetz, als Pflicht, darstellen kann, und die sich als Gesetz und Pflicht nunmehr als absoluten Wert, als Gesetz der Freiheit und Pflicht der Liebe erweist. Dadurch wird aber auch die schlechthinnige Glückseligkeit zur Pflicht und zum Gesetz.

Das kategorische Sollen stellt zwar das nur in und auf sich beruhende Absolute dar. Allein das Absolute als reine Tätigkeit ist an sich seiner selbst entfremdetes Absolutes. Selbst wenn das absolute Sollen rein an sich, ganz abgesehen von seinem Konstituieren des absoluten Resultates, dargestellt wird, so ist doch eben diese reine Tätigkeit rein an sich absolutes Sichaufheben.

Indem also das Sollen als kategorisch und das Absolute darstellend auftritt, erweist es sich als reines Uebersichhinausdrängen auch rein an sich, ganz abgesehen von seiner Resultatsbeziehung. Das absolute Sollen richtet sich als kategorisch darauf, daß ein höherer Standpunkt des Sittlichen erreicht werden müsse, in welchem auch das Sollen erst als innerlich vollendet, als unmittelbar konstitutiv für sein Resultat auftritt.

Dieser Abschluß der Sittlichkeit ist der moralische Wert. In ihm tritt das Sollen als innerlich im Konstituieren seines Resultates vollendet auf, sodaß also hier die Heiligkeit als Subjekt und Objekt des Sollens realisiert erscheint. Der absolute Wert ist als solcher Resultat. Als Resultat ist er aber die im reinen Wirken als Realität vollendete reine Innerlichkeit, die Liebe als reale, sein sollende Heiligkeit, als Gesetz der Freiheit, als Liebespflicht. Einerseits ist der absolute Wert als solcher objektiv und allgültig, geht weit über die Grenzen des Einzel-Ichs hinaus und stellt sich als das auf sich beruhende Fundament dar, auf dem das ihn apperzipierende Subjekt basiert. Andererseits liegt es im Wesen des Wertvollen, die Innerlichkeit des Ichs, sein tiefstes Wesen selbst zu sein. Das Gute kann seinem Wesen nach nur als geliebt auftreten. Wird es nicht geliebt, kann es nur als Sollen, nicht aber als reiner Wert auftreten. Denn es liegt im Wesen des reinen Wertes, geliebt zu werden. Auf diese Weise zeigt das Gute in seinem Verhältnis zum Ich ein doppeltes Wesen: Einmal ist es reines Resultat, das als solches die reine, als Heiligkeit durch das Sollen real gewordene Liebe darstellt und diese Darstellung von seinem Wesen als reinem Ende seiner Entwickelung, von seinem Resultatscharakter aus darstellt. Hier ist die Liebe also nicht mehr frei, sich zu realisieren oder nicht. Sie ist vom Resultat aus dargestellt, sie hat sich als Wirken ins Gesetz entäußert und ist Gesetz der Freiheit geworden. Im

moralischen Werte erscheint also die reine Innerlichkeit als freie Schöpfung der absoluten Notwendigkeit, als bereits reales Gesetz der Freiheit, in dem die ganze absolute Notwendigkeit des Sittengesetzes, aber als unmittelbares Konstituieren seines Erfolges, enthalten ist. Hier also tritt die Liebe als durch sich selbst frei ins Gesetz gesetzte Liebe, als Gesetz der Freiheit, auf, und damit nicht mehr als Aposteriorität eines schwankenden, unsicheren Affektes, sondern als apriorische Vernünftigkeit. In diesem Wesen sich auf das Ich beziehend, erzwingt das Gute die Liebe seines Subjektes zu ihm, denn es selbst ist die reale Liebe, die sich nur auf sich bezieht und in sich beruht und so absolutes Glück ebensosehr, wie absolute Heiligkeit ist. Andererseits aber läßt sich Liebe nicht erzwingen. Sofern das Ich das Gute liebt, erschafft es dasselbe als Einzelresultat eines seiner Affekte. Während das Gute also einerseits als Objektivität Allgültigkeit ist und in diesem Wesen auch subjekt-objektives, tiefstes Wesen seines Subjektes ist, tritt es andererseits als relatives Einzelergebnis eines freien Einzelaffektes im Ich zutage, ist also ebenso sehr materiale, also wesenhafte Aposteriorität, wie Apriorität. Hieraus ergibt sich die im Relationswesen dieser Apperzeption herrschende Antinomie.

§ 61.

Das kategorische Sollen als reines Uebersichhinausdringen befiehlt das Auftreten des Guten im Bewußtsein, oder, sofern das Sollen als Werden des moralischen Wertes im Guten selbst auftritt, das Gute befiehlt sich selbst dem Ich. Ebensosehr aber erschafft das Ich frei durch einen Liebesaffekt das Gute. Dieser Widerstreit betrifft das rein Ursächliche des moralischen Wertes. Das Werden des Guten erfolgt einerseits als frei aus der Ichheitsursache erfolgtes Bewirktwerden, das sich auf das Gute als relativen Einzelinhalt des Ichs richtet. Allein dieses relative Bewirktwerden tritt, von der Basis des Guten aus gesehen, als reine Ge-

setzmäßigkeit und Notwendigkeit auf, die, vom Guten als seinem eigenen Ursache ausgehend, sich auf das Gute als Selbstzweck richtet und es als über das Ich erhabenes Absolutes konstituiert. Dieser Antinomie im Bewirken des Guten entspricht der Widerstreit im Resultatswesen des moralischen Wertes. Derselbe tritt einerseits als ein Inhalt des relativen Bewußtseins in gleicher Ordnung mit vielen andern Einzelinhalten auf, andererseits trägt er in dieser seiner Einzelheit das Wesen wahrer absoluter Urgrund der Allheit, des Ichs sowie seiner Inhalte, zu sein. Das ist der eigentümliche Charakter, in dem er erlebt wird. Einmal ist er nur in einer Reihe ganz bestimmter Einzelinhalte vorhanden, abgesondert von den andern Bewußtseinsinhalten und ihnen gleichgeordnet. Andererseits enthält dieses aposteriorische Relationswesen offenbar die Apriorität des Absoluten als sein tiefstes Selbst und beweist es immanent aufs deutlichste durch seine eigene Natur, daß es nur dieser Relationsinhalt ist, sofern er das Absolute zu seinem Inhalt hat. Die im Guten auftretende Antinomie ist offenbar nur eine, die in dreifacher Form das moralische Wertwesen als Ursache, Wirken, Wirkung darstellt. Sofern das Resultat als Form auf seine Vergangenheit nur darin hinweist, daß es seine Gestalten in seiner Realität enthält, dieses Enthalten jedoch nicht in neuen Formen darstellt, so wäre der Widerstreit mit dieser Triformität abgeschlossen, wenn es sich hier, wie beim Sollen, um Formalinhalte handelte. Die hier auftretende Inhaltlichkeit erweist jedoch als solche, wenn sie als Resultat auftritt, ihr Bezogensein auf ihre früheren Formen inhaltlich, d. h. in neuen Inhaltsseiten. Der Widerstreit im moralischen Werte als dem Resultat seines Werdens verdeutlicht sich selbst in drei weiteren Antinomieen, insofern er die drei vorigen Stadien des Widerstreites in die Beleuchtung von der Basis des Resultates aus rückt.

Von hier aus erscheint die Liebe als material relativierte Inhaltlichkeit, die aber in ihrer materialen Relation

die absolute innere Mächtigkeit enthält, die ihre Gewalt nur als absolutes, rein notwendiges Gesetz und seine unzerstörbare Daseinsmacht darstellen kann. Das Werden des moralischen Wertes erscheint einerseits als freies Aussichheraustreten der Liebe in ihr Willenswesen, andererseits als die absolute Notwendigkeit des schlechthinnigen Gesetzes, zu dem die Liebe als Ursache gezwungen ist.

Das Gute als Resultat endlich hat, ganz abgesehen von seiner Beziehung zu den andern Bewußtseinsinhalten, den Charakter, als Wert Wesen des Ichs zu sein, andererseits erscheint es dem Subjekte gegenüber als Fremdes, als unnahbare Erhabenheit der Objektivität, die durch sich selbst ihre Ursache sowie ihr Werden konstituiert hat.

§ 62.

Wenn man die moralische Liebe und ihre Objektivation im moralischen Werte als innerlich sich zu sich selbst verhaltende Innerlichkeit faßt, dann wird die in ihr herrschende Antinomie zum Widerstreit im Wesen der reinen Glückseligkeit.

In diesen Reichen hat das Böse keinen Raum. Insofern dasselbe Unwert ist, hat es eben keinen Wert und ist damit kein Resultat. Das Böse ist nur als innerliche Empörung des absoluten Sollens gegen sich selbst möglich, während das Resultat alle Gegensätze nur als überwundene in sich birgt. Allein ebenso, wie das Sollen einmal an sich auftritt, zweitens in Beziehung zu seinem Resultate und durch dieses gegeben auftritt, so tritt auch das Böse in die entsprechende Beziehung zum Guten als Wert. Letzteres ist ebenfalls, wie das Sollen, eine Gesinnung, aber nicht eine Gesinnung, deren konstitutives Element das Sollen ist, sondern eine Wertgesinnung, die Objekt und damit Resultat der auf sie gerichteten moralischen Liebe ist und sein soll, sofern das Sollen die Entäußerung der Liebe als ihr Wirken ist. Sofern das aus der Liebe als ihr Wirken entspringende Sollen wesenhaft dasselbe, wie das des

kategorischen Imperativs ist, nur daß letzterer das absolute Wirken an sich und ersteres dasselbe als auf sein Subjekt und Objekt bezogen und durch sein Resultat gegeben darstellt, so ist die Gesinnung als Sollen und als Wert ein und dieselbe, innerlich wesenhaft einheitliche Gesinnung.

Das Böse als Negation des Sollens kann in zwei Arten auf den moralischen Wert bezogen sein, die jedoch wesenhaft nur eine Art sind. Das Böse kann als Liebe zum Schlechten, welche die Liebe zum Guten ausschließt, auftreten, es kann auch als völlig nicht vorhandene oder zu schwach auftretende und diese Natur aus irgend welchen andern Gründe an sich tragende Liebe zum Guten vorhanden sein. Beide Arten sind eins, nur daß in der ersten das Böse aufs deutlichste ausgeprägt ist und in die dritte der im vorigen Kapitel beschriebenen Arten des Schlechten gehört, während die Gründe für die Lauheit der moralischen Liebe, oder für ihr Fehlen auch der zweiten oder ersten Art des Bösen angehören können. Ist die Liebe nicht real oder zu schwach, das auf die Realität des moralischen Wertes in und mit seiner auf sich bezogenen Natur sich richtende Sollen also gar nicht oder nur teilweise erfüllt, so entspricht der mehr oder minder großen Deutlichkeit des Sollens und seiner Richtung auf das Gute eine mehr oder minder große Deutlichkeit der in ihrem Wirken zurückgehaltenen Liebe. Diese tritt als von ihrem Wirken getrennt auf, als reine Ursächlichkeit, die zwar in der Idee ihr Objekt enthält, es aber nicht verwirklichen kann und so reine Innerlichkeit bleiben muß. Diese reine Innerlichkeit erweist sich als moralische Liebessehnsucht, die ihr Objekt nicht als wirkliche, d. h. verwirklichende Liebe realisieren kann. Diese rein vorreale Ursächlichkeit bezieht sich auf ihr Wirken als Glück, aber auch als Unglück, sofern dasselbe von seiner Ursache, also von sich, getrennt sein kann. Sofern die Trennung der Ursache vom Wirken bei der moralischen Sehnsucht nicht in ihrer ursächlich freien Natur, sondern in einer Ge-

waltsamkeit beruht, die Ursache also ihr Wirken in der Idee enthält, aber als von ihm getrennte Ursache, und dieses also von seiner Ursächlichkeit getrenntes Wirken und als solches die Idee ist, auf die sich die Sehnsucht bezieht, so herrscht die Natur der Sehnsucht als Causalität des Unglücks vor, ist aber nur vorreales, kein reales Unglück.

Die Antinomie der moralischen Sehnsucht ist als Widerstreit in einer die reine Vorrealität darstellenden Inhaltlichkeit einfacher Natur und besteht darin, daß die moralische Sehnsucht als reine Causalität des moralischen Wertes die absolut gesetzgeberische Macht ist und dennoch von ihrem Gesetzgeben getrennt werden kann und Gewalt erleidet.

Die Liebe zum Bösen kann nur in sehr übertragenem Sinne Liebe genannt werden. Wirkliche Liebe kann sich nicht auf das Böse richten, denn es kann nie Resultat sein. Vielmehr ist die sogenannte Liebe zum Bösen der unmoralische Wille, nicht sofern er das Wirken an sich, sondern das auf seine Subjektivität bezogene Wirken, also den Willenscharakter der ins Wirken getretenen Liebe darstellt. Ebenso ist das hierdurch konstituierte Böse nicht durch das nur auf sich bezogene Sollen, sondern durch das auf sein Resultat bezogene Wirken hergestellt. In der Selbsterkenntnis dieses Bösen wird demnach die Reue zum gegen sich selbst gerichteten, innerlich sich durch sich zerreißenden Willenswesen der Liebe, zum Abscheu, und die Schuld, als gegen sich selbst gerichtete Täuschung des vom Subjekt kommenden und auf das Objekt zielenden Wirkens, zum Haß gegen sich selbst.

Das Böse bleibt also immer konstituiert durch das Absolute als Wirken. Eine wesenhafte Veränderung der in seiner Relationsdarstellung auftretenden Antinomie findet also nicht statt, auch nicht in der Rückkehr des Bösen zum Guten. Denn aus dem im Haß und Abscheu erkannten Bösen erwächst zwar die Liebe zum Guten, allein das Böse wird nur Bestandteil

dieses Guten, sofern das zu sich selbst zurückgekehrte Sollen auf das Resultat weist und in ihm vorhanden ist.

§ 63.

Die Auflösung des im moralischen Werte unter der Kategorie der Relation, die ihrem Wesen nach die antinomische Kategorie ist, herrschenden Widerstreites geschieht wiederum unter der Kategorie des Absoluten. Und zwar ist es hier das Absolute als Resultat, näher, als Ende seiner Entwickelung, auf welches hier das Hinausdringen der Relation über sich selbst hinweist. Als solches ist das Absolute reales Subjekt, welches vom Standpunkt seines Endes seinen mit letzterem identischen Anfang im Ende sieht. Die Darstellung dieses seines Wesens zeigt es also als reale Subjektivität, die als solche Wesen der Ichheit ist, andererseits die Einzelheit des Ichs überflügelt. Als Subjekt-Objekt stellt sich das Absolute in Relationsinhalten dar, die ebensosehr dasselbe als Sein, wie als Wesen erweisen, also material-formaler Natur sind. Nach ihrer inhaltlichen Seite sind diese Darstellungen also material relativiert und a posteriori, aber in einer Weise, daß sie durch ihr aposteriorisches Relationswesen das Absolute spiegeln. Auf diese Weise entsteht der Einzelinhalt des geliebten moralischen Wertes, ein formal-materialer Inhalt, der einerseits das Wesen des Ichs, andererseits die Allgültigkeit in seiner Relationsweise darstellt. Nun offenbart das Absolute seine Subjektivität in der Liebe, seine im Gesetz der Freiheit realisierte, freie Subjektivität in der Liebe zum Guten. Das Absolute als Freiheit ist das Wesen der moralischen Liebe, diese also reine Freiheit. Ihr inneres Wesen unterliegt in keiner Weise einem Zwang.

Nur ihr aposteriorischer Affektcharakter, ihre Einzelheit und Relativität unterliegt dem Zwange, und wird dadurch gleichsam geläutert und zur Darstellung des Absoluten tauglich gemacht. Nur die Einzelheit des Ichs wird zum Affekt des

Liebe gezwungen, aber die Ichheit selbst, das Absolute, stellt sich im Wesen der Liebe als Freiheit in freier Relationskausalität dar. Ferner wird das Sichselbstbewirken des Absoluten als schlechthin notwendiges, vom Absoluten auf sich selbst gerichtetes Gesetz dargestellt, wiederum jedoch als Relationsinhalt des Einzel-Ichs, der von diesem frei erschaffen wird. Das Resultatswesen des Absoluten relativiert sich gleichfalls, um sich zu offenbaren, und wird so Einzelinhalt des Einzelichs, der aber den schlechthinnigen Urgrund des Alls zum Wesen hat.

Die transzendentale Deduktion ergab das Gute nicht als Gesamtresultat des Absoluten, sondern als Ende seiner Entwickelung. Beides unterscheidet sich darin, daß im Gesamtresultat alle drei Phasen des Absoluten gleichberechtigt nebeneinander stehen, während das Ende zwar ebenfalls als solches Anfang und Werden enthält, aber nicht als gleichberechtigt neben ihm stehend, sondern als unter seinen Gesichtspunkt gerückt. Die Relationsdarstellung des absoluten Endes muß eine dreifache Inhaltlichkeit bilden, deren beide ersten Seiten unter dem Gesichtspunkt der dritten stehen. Allein das Zergliederungswesen der Relation bringt es mit sich, daß die Darstellung des Resultatswesens im Ende eine Verdoppelung des dreifachen Inhaltes bedingt, die aber, als Darstellung des Endes, keine weiteren über dasselbe hinaus gehenden Inhalte erschafft, sondern in den drei vorhandenen auftritt. Die moralische Liebe ist also die Darstellung des im Ende befindlichen, d. h. durch seine Selbstentäußerung durchgegangenen Subjektes, mithin nur eine Darstellung seiner auf die Notwendigkeit als seine Schöpfung bezogenen Freiheit. Das Absolute als reine Ursache hat gewirkt. Sein Wirken kann nicht aufhören, denn die Ewigkeit ist sein Wesen. „Anfang" und „Ende", „einmal" und „mehreremal" sind Bezeichnungen, die wohl auf die Relationsdarstellung der nur auf sich bezogenen

Freiheit, nicht aber zur Charakterschilderung der absoluten Freiheit passen.

Die absolute Subjektivität ist stets frei, mag sie wirken, oder nicht. Die moralische Liebe stellt ihre Freiheit nun dar, nur sofern sie wirkt, damit zwar völlig adäquat, aber als auf ihr Wirken bezogene Ursache. Die Liebe offenbart die Freiheit des Absoluten, sofern dieselbe wirkt und sich im Gesetz als Gesetz der Freiheit realisiert hat, also vom Standpunkt des Resultates aus. Daher stellt die moralische Liebe nur rein an sich, rein wesenhaft, die absolute Freiheit dar, nicht aber als Möglichkeit, wirken zu können, aber ebenso auch das Wirken unterlassen zu können. Die moralische Liebe ist nur Liebesdarstellung des Absoluten, sofern sie in ihrem Wesen als freie Liebe auf ihr Wirken und ihr durch dieses konstituierte Resultat bezogen ist, sofern sie im Lichte ihres Resultates erscheint, und die Tragik, der Selbstverlust, der in und mit ihrem Resultat gegeben ist, stellt ihr Wesen dar.

Das Absolute als Subjekt ist konstitutiv für die absolute Notwendigkeit. In diesem Wesen relativiert es sich als Inhalt, der in seiner materialen Relation die Ursächlichkeit für das absolute Sollen enthält. Sofern die moralische Liebe die absolute Freiheit nur als auf das Gesetz bezogen darstellt, so wird das relative, affektmäßige Wesen der Liebe zum Wirken gezwungen, jedoch durch seine eigene freie Innerlichkeit, die durch diesen Zwang ihr frei auf die Notwendigkeit bezogenes Wesen darstellt.

Endlich sieht die moralische Liebe zwar in ihrem eigenen Lichte ihre Ursächlichkeit und ihr Wirken, aber nur, sofern sie ihre eigene, objektive Wirklichkeit, sofern sie Resultat geworden ist. Als Liebe bleibt sie daher Wesen des Subjekts, als absolute Objektivität aber ihm gegenüber unnahbare Erhabenheit des heiligen Wertes.

Das Gute ist unabhängig von seiner Apperzeption im Einzelbewußtsein. Diese kann durch feindliche Mächte ver-

hindert werden. Die der Liebe in der moralischen Sehnsucht zugefügte Gewalt richtet sich nur auf ihr reales Wirken, also auf ihr Relationsdasein, nicht aber auf ihr inneres Wesen, welches frei die Idee seines Wirkens bildet und sich in der Idee des bereits realen Resultates der Liebe offenbart. Das Sehnsuchtswesen dieser Liebe stellt sich jedoch als Beziehung des Innern, dessen Mächtigkeit das Absolute darstellt, zu seinem inadäquat auftretenden, vergewaltigten Aeußern dar. Die Innerlichkeit hat ihre Mächtigkeit nur, um das Absolute an sich darzustellen, nicht um die Relationsrealität dieser Darstellung zu erzwingen. In Bezug auf diese ist die absolute Macht der Liebe Ohnmacht der Sehnsucht.

§ 64.

Sind die Ergebnisse gewonnen, so empfiehlt es sich, einen Rückblick auf die Methode zu werfen, durch welche sie erreicht sind. Ein Erleben ihrer Inhalte bildet ihre erste Reihe. Dieses Erleben ist nicht ein Beobachten, inneres oder äußeres Anschauen im Experiment, aber auch nicht das, was gewöhnlich erleben heißt, ein starkes, erschütterndes Auftreten der in Frage kommenden Inhalte. Alle diese Hilfsmittel sind nur sekundärer Natur. Vielmehr ist das Bewußtsein seiner eigenen Natur nach Wissen von sich selbst, Subjekt, das sein eigenes Objekt ist, das auf sich selbst beruht und sich selbst gegenüber a priori ist. Als bewußte Inhalte müssen auch seine Inhalte diese Natur tragen. Es handelt sich also nur darum, daß die immanente Vernunftsseite der Bewußtseinsinhalte zu den andern Seiten Stellung nimmt, daß alles Aposteriorische ins Licht der Apriorität tritt. Um das zu erreichen, bedarf es keiner Reizmittel, sondern das ist die Vernunftnatur des Bewußtseins selbst, die nur nicht gehemmt werden darf. Der in der Bewußtseinsnatur als vernünftiger Geistigkeit liegende Drang, in ein vernünftiges Verhältnis zu sich selbst zu treten, fängt diesen Eintritt an, indem er sich offenbart. Diese Offenbarung ist keine Erinnerung an ein Erlebnis oder die Beob-

achtung eines solchen; sondern das deutlich bewußte Hindrängen, den Kern als Kern und die Schale als Schale zu kennen, dieser Drang, der durch seine eigene Natur ein Uebersehen oder Vergessen ausschließt, ist das Erleben der Vernunft. Das Relationswesen des Bewußtseins ist an sich deutlich genug vorhanden. Um aber das Verhältnis seiner Innerlichkeit zu ihm deutlich darzustellen, muß diese Innerlichkeit ebenso deutlich, wie das Relationswesen, dastehen, und um das zu erreichen, muß sie ihres inhaltlich formalen und materialen Relationsdaseins entkleidet werden und in die Form des Begriffs eingehen; denn es ist das Wesen dieser Form, völlig durchsichtig zu sein, nur die inhaltliche Innerlichkeit gelten zu lassen und sich dadurch und deswegen zu vernichten.

Das geschieht, indem die erlebten Inhalte in die denknotwendige diskursive Causalverknüpfung der Analyse und Synthese eingehen, weil diese in der Wesensantinomie gipfelnd ihre Form zerstören und in den reinen sich selbst aufhebenden Begriff übergehen, der das Absolute als innerstes Wesen in völliger Klarheit durch seinen Tod durchleuchten läßt, eine Klarheit, die absolute Einheit von Anschauen, Begreifen, Erleben, von allen Formen der Vernünftigkeit, die absolute Klarheit, ist. Diese Klarheit ermöglicht es, das Innere in seinem Wahrheitsverhältnis zu seiner Aeußerung zu sehen.

Die absolute Methode verläuft in drei Stadien, weil sie Form ist. Denn das Resultat enthält rein an sich seine beiden früheren Formen, nur die Inhaltlichkeit stellt als solche in weiteren Inhalten ihr Verhältnis zu ihren früheren Phasen dar. Alle drei Stadien der philosophischen Methode enthalten die formale Bewußtseinskausalität ihrer Inhalte, jedoch nur die zweite Reihe eine inhaltlich kausale Verknüpfung derselben, in sich. Der Grund ist leicht ersichtlich, denn die erste Reihe enthält nur den Drang zum Begriff, also Vorrealität, und noch keine Causalverknüpfung zwischen Realem, die dritte dagegen keine Verknüpfung, sondern absolute Einfachheit.

Manches Erkennen begnügt sich damit, durch Wechsel des Standorts ein wechselndes Panorama der Gegenstände zu erhalten und so ihr verschiedenartiges Wesen zu erklären, oder sie durch indirekte Beweise von dem Ballast der übrigen Wirklichkeit zu befreien, oder aber ihr Vorhandensein, ob es gereimt oder ungereimt ist, einfach zu konstatieren. Allein selbst wenn hier mathematisch sichere Erkenntnis gewonnen werden kann, so genügt es doch nicht, das Aeußere der Gegenstände zu sehen, sondern ihr Inneres muß begriffen werden. Das Erfassen des tiefsten Innern, des Wirklichen der Wirklichkeit, ist das Identifizieren der eigenen Innerlichkeit als begriffener Innerlichkeit mit der wahrhaft erkannten Innerlichkeit des Wirklichen.

§ 65.

Zu verschiedenen Zeiten war das ethische Ideal verschieden. Jedes wahre Ideal aber muß, um solches zu sein, das Wesen des Idealisierten offenbaren. Das moralische Ideal lautet: adäquate Offenbarung des Guten als des Absoluten durch das Ganze des Bewußtseins. Ist das Gute das Absolute, so konstituiert es das ganze Bewußtsein, und von hier aus gibt es nichts Adiaphorisches.

Die Offenbarung des Guten soll so adäquat sein, als es der Relation möglich ist. Dazu aber gehört die Selbstverständlichkeit der Selbstentfaltung des Guten in guten Taten, die Selbstverständlichkeit der Pflichterfüllung unter jeden Umständen, d. h. die moralische Treue. Je größer die sich der Pflichterfüllung entgegentürmenden Hindernisse sind, je mächtiger die Versuchung zur Untreue ist, desto mehr moralischen Wert besitzt die alles besiegende Treue, das ist fraglos. Aber warum? Doch nicht, weil das Hindernis so groß, sondern weil die sich offenbarende, es besiegende sittliche Kraft noch größer war! Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Selbstverständlichkeit, die im automatisch gewohnheitsmäßigen Vollbringen der sittlichen Forderungen liegt, und der Selbstverständlichkeit,

welche den gewaltigsten Versuchungskampf ebenso absolut siegreich vollbringt und zwar durch die unendliche Macht der ein absolut kategorisches Sollen erschaffenden moralischen Liebe, als wenn sie keine Gegnerschaft zu bekämpfen, dagegen den reichsten Lohn für die Vollführung der sittlichen Tat zu ernten hat.

Ueber Furcht wie Begierde ist die unendliche, ihren eigenen Lohn bildende Macht des sittlichen Wertes in gleicher Weise, d. h. schlechthin, erhaben. Doch darf das Böse nicht schwinden, es soll vielmehr das Gute darstellen, indem es schon in und mit seinem Entstehen sich erkennt. Von hier aus gilt der Satz, daß alles Böses so groß und alle Versuchung so gewaltig, wie möglich, sein soll, um das Gute darzustellen und die Höhe der sittlichen Macht, daß die Versuchung im Bösen nicht gemieden, sondern erkannt werden soll.

Das Kriterium für allen sittlichen Wert kann nur das im Relativen dargestellte Absolute sein, da dieses an sich überbewußt ist. Das Absolute als Gute wird durch den kategorischen Imperativ, dem ein kategorisches Urteilen wesensimmanent ist, und durch die moralische Liebe in den Einzelinhalten offenbart. Allein ebenso schwer, wie ein absolut wahres Urteil im Denken zu bilden ist, ist es auch, ein richtiges sittliches Urteil zu fällen und hierin das Absolute reden zu lassen.

Aber wie alle Irrtümer, indem sie sich als solche herausstellen, die Offenbarung der Wahrheit befördern, so auch alle sittlichen Irrtümer die Offenbarung des Guten. Der Mensch als Individuum ebenso, wie als Gattung, befindet sich in einem Kampf, dem Kampfe, das Absolute im Relativen zur Geltung zu bringen. Und dieser Kampf ist die Geschichte. Das Absolute ist der Urgrund der Geschichte. Aber eben deshalb erklärt und offenbart es sich in der Geschichte. Und wenn der Mensch auch anfangs das Absolute nur im Inadäquaten entfaltet, so ist es doch das Absolute, welches sich entfaltet, und das Absolute muß siegen.

Literaturangabe.

Ich habe kein einziges Werk zu dem speziellen Zwecke gebraucht, seine Ergebnisse in meiner Arbeit zu verwerten. Jedoch hat selbstverständlich alles, was ich aus andern Werken gelernt habe, irgend einen Wert für das Zustandekommen meiner Gedanken gehabt. Besonders viel verdanke ich dabei folgenden Werken:

Hensel: Hauptprobleme der Ethik.
Wundt: Psychologie.
Hegel: Phänomenologie des Geistes.
„ : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
Schelling: Münchener Vorlesungen.
Kant: Kritik der reinen Vernunft.
„ : Kritik der praktischen Vernunft.
„ : Kritik der Urteilskraft.
„ : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
„ : Prolegomena.
Spinoza: Ethik.

Lebenslauf.

Am 10. März 1889 wurde ich Paul Otto Ferdinand Moritz Girkon zu Groß-Friedrichsdorf in Ostpreußen als Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers Martin Girkon und seiner Ehefrau Helene geborene Retzlaff geboren. Ich bin evangelischer Konfession und Angehöriger des Preußischen Staates. Im Herbst 1899 wurde mein Vater als Pfarrer nach Mülheim a. d. Ruhr gewählt, woselbst ich das humanistische Gymnasium von Quinta an durchmachte. Bis dahin war ich durch Privatstunden vorbereitet worden. Ostern 1907 bestand ich das Abiturientenexamen und wurde in Bonn als Jurist immatrikuliert. Zugleich studierte ich Philosophie. Im 2. Semester ging ich zur Theologie und Philosophie über. Im Herbst 1908 wurde ich in Berlin immatrikuliert, um daselbst noch 5 weitere Semester Theologie und Philosophie zu studieren. In den Osterferien 1910 arbeitete ich eine theologische Preisarbeit zu einer philosophischen Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde, betitelt „Beiträge zur Metaphysik der Moral" um. Ich reichte dieselbe der hohen philosophischen Fakultät der Universität Erlangen ein. Sie wurde approbiert, und am 18. Juli 1910 bestand ich in Erlangen das Rigorosum. Im Hauptfach (systematischer Philosophie) prüfte mich Herr Professor Paul Hensel, in den Nebenfächern (Pädagogik und mittlerer Geschichte) die Herren Professoren Römer und Beckmann. Philosophische Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Erdmann, Dyroff, Wentscher, Riehl, Stumpf, Lasson. Allen meinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Professor Paul Hensel, sei an dieser Stelle mein herzlichster Dank ausgesprochen. Auch meinen theologischen Lehrern habe ich wertvolle philosophische Anregungen und Kenntnisse zu verdanken, besonders den Herren Professoren Seeberg und Kaftan, denen gleichfalls hier mein aufrichtigster Dank abgestattet sei.